Phil 1026

K

Pierre Bayle

nach seinen

für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten

dargestellt und gewürdigt

von

Ludwig Feuerbach.

STADTBIBLIOTHEK AUGSBURG

Zweite Ausgabe.

Leipzig, 1844.

Verlag von Otto Wigand.

Vorwort.

Leibnitz allein vor- und darzustellen, selbst auch nur in der armseligen Rolle eines **Magister Philosophiae**, — das kann man sich zur Noth noch gefallen lassen, wenn man gleich den Physicus, den Rechenmeister, den Bibliothekar, den **Doctor utriusque juris**, den Historiographen, den „geheimden Justitz“- und kaiserlichen Reichshofrath schmerzlichst vermißt, — das ist wenigstens kein Verstoß gegen den guten Ton, welchen der Name Leibnitz in einem deutschen Ohre hat; denn obgleich das Volk in Hannover Leibnitz mit Lövenix (d. h. einer der nichts glaubet) übersetzte, so haben doch die gelehrten Herren, die von jeher aus Schwarz Weiß zu machen wußten, diese Interpretation für eine pöbelhafte Verläumdung erklärt, und Leibnitz, zur größten Consternation aller **Esprits forts**, als einen Orthodoxen in **optima forma** legitimirt. Aber den „bösen“ Bayle, Bayle, der uns schon in dem apokryphischen Endvokal seines welschen Namens eine bittere Pille zu verschlucken gibt, Bayle, von dem man sogar gesagt hat: es wäre besser gewesen, wenn er gar Nichts geschrieben hätte, Bayle, den unruhigen Prozeßkrämer und Friedensstörer der prästabilirten Harmonie und so mancher andern **Concordia discors**, den ungebundnen, losen Skeptiker, den dialektischen Guerrillashäuptling aller antidogmatischen Polemiker, den hyperbolisch spitzigen Kritiker — diesen eben so berüchtigten, als weiland „weltberühmten“ Namen ohne einen versöhnenden Bei- und Zusatz, ohne Begleitung, ohne Bemäntelung zum Titel und Inhalt

einer eignen Schrift zu machen — das ist, aufs Gelindeste ausgedrückt, ein sehr bizarrer, ein sehr unanständiger, ein sehr heterodoxer Einfall.

Allerdings. Aber wenn anders Bayle noch einer Erwähnung und Behandlung werth ist, so kann so ein eignes Wesen auch nur auf eigne Weise behandelt werden: mit einzelnen, noch dazu nicht näher bestimmten, Sätzen aus seinen Schriften ist hier gar Nichts gesagt. Noli me tangere, oder, wenn du das Tasten nicht lassen kannst, so berühre das paradoxe Gewächs an seiner empfindlichen Stelle, berühre es so, daß der Kern davon dir in die Augen springt, der Grund seines eigenthümlichen Namens und Wesens offenbar wird.

Es fragt sich daher nur: ob B. — abgesehen von dem Interesse, das er als Antiquar und literärischer Specereihändler für den Gelehrten hat — auch ein Interesse für die Geschichte der Philosophie und Menschheit noch jetzt darbietet? Noch jetzt? Ach leider! jetzt unendlich mehr, als in einer andern bessern und vernünftigeren Zeit. Die entscheidende Antwort auf diese Frage liegt übrigens in der Schrift selbst. Hier wird vorläufig nur Folgendes bemerkt: B. ist überhaupt schon dadurch ein interessantes Objekt des Denkens, daß er voller Widersprüche ist. Nur diese Widersprüche in seinem intellektuellen Charakter waren es denn auch, welche dem Verfasser die Veranlassung zu dieser Schrift gaben. Er hatte daher anfänglich einen ganz speziellen, literärisch-psychologischen Zweck im Auge: er wollte nichts weiter, als über B.s Widersprüche ins Reine kommen, den Quecksilberflüssigen Franzosen zum Geständniß bringen. Aber der wesentlichste und interessanteste Widerspruch in B. ist der Widerspruch zwischen Glaube

und Vernunft. Zwar ist dieser Widerspruch in allen Denkern und selbst Orthodoxen der neuern Zeit anzutreffen, ja er ist sogar der charakteristische Widerspruch der christlichen Welt überhaupt, und es wäre daher eben so interessant, als nützlich, diesen Widersprnch durch die ganze Geschichte des Christenthums hindurch zu verfolgen hinein bis in die verborgensten Winkel der orthodoxesten Seelen, wo er freilich vertuscht ist, und nachzuweisen, wie hier von jeher der Glaube die Vernunft und hinwiederum die Vernunft den Glauben und sich selbst hintergangen hat. Allein die Bedeutung dieses Widerspruchs ist wesentlich verschieden, je nach Verschiedenheit der Personen und Zeiten — eine andere in der Seele eines Orthodoxen, eine andere in der Seele eines Philosophen. Namentlich bietet die Art und Weise, wie sich dieser Gegensatz in B. ausgesprochen, ein besonderes Interesse dar, zeichnet ihn, als den Culminationspunkt dieses in der Geschichte der Philosophie und Menschheit unumgänglichen Zwiespalts, vor allen andern verwandten Erscheinungen der neuern Zeit aus. Der Darstellung und Entwicklung dieses Widerspruchs von allgemeiner Bedeutung subordinirte daher oder opferte vielmehr der V. seine anfänglich nur spezielle Tendenz auf, und zwar so, daß er sich nicht enthalten konnte, selbst auch ein Wörtchen mit drein zu schwatzen. Aber er bittet, wesentlich nicht außer Acht zu lassen, daß er die von ihm besprochnen Materien, beengt durch die Schranken einer historischen Arbeit, keineswegs erschöpfen konnte und mochte, — so weit er überhaupt aus seinen eignen beschränkten Kräften und Mitteln etwas erschöpfen kann — daß sie eben so wohl aufwärts in die Region der Ideen,

der Principien, als abwärts in das Gebiet der Consequenzen und seitwärts in die Breite des Mißverstands hinein noch weiteren Begründungen, Erläuterungen und Entwickelungen entgegensehen, die hoffentlich auch nicht ausbleiben werden. Diese Bemerkung gelte besonders freien, unbefangnen Denkern, deren Urtheil allein dem V. ein berücksichtigungswerthes ist. Dem Urtheil aller Derjenigen, deren Urtheil er schon im Voraus kennt, namentlich dem Verdammungsurtheil des theologischen Dünkels und einer gewissen speculativen Superstition ist er absolut impenetrabel.

Einige Worte, die, wie z. B. Religion, Irreligiös, einen vieldeutigen, unbestimmten, oder, wie Menschlich, Idee, selbst einen doppelten, entgegengesetzten Sinn haben, sind auch hier ein oder ein paar Mal unwillkührlich so gebraucht worden. Die hieraus sich ergebenden Widersprüche entschuldige die Willkühr des Sprachgebrauchs, die auch den gewissenhaftesten Schriftsteller in Verlegenheiten und Widersprüche verwickelt. — In den französischen Stellen ist die ältere Schreibart, z. B. **Dictionaire** st. **Dictionnaire** beibehalten. —

Der Katholicismus
oder
der Gegensatz von Geist und Fleisch.

Der Charakter der christlichen Welt ist der Dualismus. Wohl treffen wir auch im Heidenthum genug Gegensätze an — wo sollten überhaupt nicht Gegensätze zu finden sein? — aber diese Gegensätze haben, unmittelbar wenigstens, keine metaphysische Bedeutung; sie wurden nicht bis auf die höchste Spitze hinauf getrieben; sie waren nur untergeordnete, oder natürliche, oder materielle Gegensätze — Gegensätze, die, wie die Sünden und Leiden des Heiden, nur in dem Irritabilitätssystem der Sinnlichkeit, nicht, wie bei den Christen, in dem psychologischen Princip der Sensibilität ihren Grund hatten, Gegensätze folglich, die, wenn sie auch sein Herz drückten, doch nicht seinen Kopf einnahmen, ihn nicht um die Tranquillitas animi, die Herrschaft der ordnenden, maaßgebenden Vernunft brachten. Aber das Christenthum — wohl zu unterscheiden von der Lehre Christi — gesellte zu den unvermeidlichen Uebeln an sich überflüssige Uebel, zu den nothwendigen und immanenten Kämpfen geistzerrüttende, transcendente Kämpfe, zu den körperlichen Leiden Seelenleiden, zu den natürlichen Gegensätzen unnatürliche Gegensätze — den Zwiespalt von Gott und Welt, von Himmel und Erde, von Gnade und Natur, von Geist und Fleisch, von Glaube und Vernunft. Der Kampf zwischen Kirche und Staat war nur der äußere, politische Ausdruck dieser im Innern der Menschheit wühlenden Gegensätze. Wo die Menschheit mit sich selbst Eins ist, da kann auch ihre Welt nicht in zwei Welten zerfallen. (1) *)

*) Die Zahlen bedeuten die Erläuterungen und Anmerkungen.

Der charakteristische innere Gegensatz der christlichen Welt im katholischen Zeitalter war besonders der Gegensatz von Sinnlichkeit und Ueber- oder Widersinnlichkeit, von Menschlichkeit und Heiligkeit, oder, kürzer und in der Sprache der Kirche, der Gegensatz von Geist und Fleisch. Dem bürgerlichen und politischen Leben entsagen, alle sogenannten weltlichen Dinge und Beschäftigungen als eine bloße Eitelkeit verwerfen, um, so viel als möglich, ungestört mit zerknirschtem Herzen und thränenvollen Augen nach dem Himmel zu schmachten,*) alle natürlichen Triebe und Neigungen ertödten, sich kasteien und martern — das war Religion, das Tugend, und zwar höchste Tugend, die Tugend des Heiligen. Nicht die Liebe, so sehr sie auch rhetorisch gefeiert wurde, — denn die Natur hat offenbar nicht den Haß, sondern die Neigung zur Liebe dem Menschen eingepflanzt — nicht der Glaube — denn auch zum Glauben hat schon der Mensch von Natur einen starken Hang — nein! nur die Castitas, die Keuschheit, — denn nur zu ihr hat die Natur uns keine Neigung gegeben, sondern vielmehr einen ihr geradezu widerstrebenden, höchst mächtigen Trieb — war und ist in Wahrheit, als die wider- und übernatürlichste Tugend, die specifische Tugend des Katholicismus. Leicht ist der Glaube, noch leichter die Liebe, aber schwer die Keuschheit. Uebermenschlich ist nicht die Liebe, nicht der Glaube, aber die Keuschheit. Der Begriff des Opfers ist der höchste Begriff des Katholicismus; aber welches Opfer ist größer für den natürlichen Menschen, als das Opfer der Virginität? Der Himmel ist das letzte, das einzige Ziel des Katholicismus; aber welche Tugend macht schon auf Erden den Menschen himmlisch, engelrein und engelgleich? Die Keuschheit. Virginalis autem integritas, sagt der heilige Augustin, ... angelica portio est, et in carne corruptibili incorruptionis perpetuae meditatio. .... Profecto habebunt magnum aliquid praeter caeteros in illa communi immortalitate, qui habent aliquid jam non carnis in carne. Und der heilige Hieronymus: „Derjenige, den Engel im Himmel anbeten, verlangt nun auch Engel auf Erden.“ Selbst Albertus Magnus macht noch — faktisch wenigstens —

*) Tota vita Christiani boni sanctum desiderium est. August. Expos. in Epist. Joh. c. 4.

die Keuschheit zur höchsten Tugend, wenn er als die ihr von Christus verheißene Glorie folgende Worte aus der Bibel citirt: Qui vicerit, inquit, (scl. carnis concupiscentiam) dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut et ego vici, et sedi cum Patre meo in throno ejus. (Apoc. 321.) Nam incorruptio facit esse proximum Deo. (Sap. 6, 20.) *) Wenn gleichwohl die Ehe im Katholicismus nicht verworfen, sondern geduldet, gebilligt und selbst zu einem Sakrament gemacht wurde, so war der Grund hievon nicht der religiöse Sinn und Glaube, sondern der weltkluge, der äußerlichen Nothwendigkeit sich geschmeidig bequemende Verstand. Schon Augustin macht sich in dieser Materie der augenfälligsten Sophismen und Inconsequenzen schuldig. Nachdem er bis in den Himmel die Virginitas erhoben, setzt er doch später (in derselben Schrift, aus der die obige Stelle ist, de sancta Virginitate cap. 18.) hinzu: sectatores et sectatrices perpetuae continentiae et sacrae virginitatis admoneo, ut bonum suum ita praeferant nuptiis, ne malum judicent nuptias. Aber wenn die Ehe uns um himmlische Vorzüge bringt, um die portio angelica, um die Eigenschaft der Heiligkeit, ist sie denn dann nicht ein Uebel? Ein Uebel freilich nicht für den falschen, sophistischen Verstand, aber wohl in den Augen der unbedingten Vernunft und des geraden, einfachen religiösen Sinnes, der allein in allen streitigen und dubiösen Materien den Ausschlag gibt. Alle die haltungslosen Distinctionen und Sophismen, welche die katholischen Theologen ad excusationem coitus carnalis machten, z. B.: Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam, **) haben die Frommen und Heiligen faktisch, durch ihr Leben, zu Schanden gemacht. Mehr aber als das Wort, hat die That in allen praktischen Materien Gewicht. Was man mit Worten aus Nachsicht gegen Andere zugibt, widerruft, verläugnet die stille, die rücksichtslose That. Die Worte enthalten nur die exoterische, die Thaten die esoterische Lehre. Was also die Heiligen, die Vorbilder, gethan, ist Tugend, was sie unterlassen haben, Sünde, nicht was sie mit dem nachgiebigen Munde verboten oder erlaubten. Freilich sind die Thaten Winke hinter dem Rücken, Winke, die nur der höhere Wahrheitssinn vernimmt und versteht.

---

*) A. M. Enchiridion de virtutibus veris et perfectis etc. c. 6. §. 3.
**) S. hierüber Petri Lomb. etc. Sententiarum Textus etc. Basileae 1513. Fol. 193—94.

Der heilige Antonius, der heilige Hieronymus, als begeisterter und begeisternder Apostel des Mönchs- und Nonnenstandes, der heilige Franciscus von Assisi, und andere ähnliche Heilige sind daher allein die Originale, die klassischen Produkte des katholischen Geistes, die unverfälschten Interpreten seines Innersten, die ächten Söhne der Kirche. Die Dichter und Künstler der katholischen Zeit sind — vom Mißverstand — untergeschobene Kinder.

Die Liebe zur Beatrice begeisterte Dante zum Dichter. Aber solche Liebe, auch wenn sie noch so rein und ideal ist, widerspricht dem Wesen und selbst den ausdrücklichen Lehren des Katholicismus. Non hominem, sed Deum in homine ama, sagt irgendwo ungefähr der heilige Augustin. Und der fromme Paskal: il est injuste, qu'on s'attache à nous, quoy qu'on le fasse avec plaisir et volontairement. Nous ne sommes la fin de personne..... Nous les devons avertir qu'ils ne doivent pas s'attacher à nous, car il faut qu'ils passent leur vie à plaire à Dieu ou à le chercher. *) Aber die Liebe liebt eben den Menschen im Menschen und fesselt den Menschen an den Menschen. Der Liebe ist das Irdische das Himmlische, die Seligkeit, die sie in sich selbst findet, die höchste Seligkeit. Die Liebe erhebt das Endliche zum Unendlichen. Dante identificirt seine Beatrice mit der Theologie. Petrarca feiert die Laura in seinen Sonetten und Canzonen als seine allgegenwärtige Göttin; nur die Liebe zu ihr ist der Puls seiner poetischen Ader. Sang er diese Lieder als Katholik? Kamen sie aus seinem katholischen Glauben, oder stimmten sie mit ihm zusammen? Ja wohl seine Reue über diese Gedichte, seine Bitte an den heiligen Augustin, (d. h. an die Personification seines katholischen Gewissens) dieselben ihm zu vergeben, aber nicht der Geist, der diese Lieder schuf, kam aus dem Katholicismus.

So wenig Leo X., obwohl Pabst, in seinen Neigungen, seiner Denkart, kurz in seinem Wesen, dem Wesen des Katholicismus entsprach, so wenig entspricht diesem die Kunst als solche, so sehr sie auch von der katholischen Kirche gehegt und gepflegt wurde. Die Kategorie der Schönheit ist die wesentliche Kategorie der Kunst — heidnische Kraft

*) Pensées de Mr. P. (Pensées Chretiennes.)

und christliche Demuth sind ihr als Arten untergeordnet — auch der christliche Künstler muß das Christliche nicht als ein Christliches, sondern als ein Schönes aus sich herausgebären und darstellen; sein Werk wird und muß auch den Nicht-Christen, wofern er nur Kunst-Sinn und Verstand hat, ansprechen. Ein Werk das nur für einen Christen schön wäre, das wäre auch nicht ein vollendetes Werk. Die Kunst erhebt ihre Gegenstände über die Schranke der besondern Religion in die Sphäre der allgemeinen Menschlichkeit. Was ein wahres Kunstwerk ist, gehört keiner Kirche, keiner besondern Religion mehr an. Das wahre Kunstwerk ist ein Vereinigungspunkt der gesammten Menschheit. Der Künstler verherrlicht auch in den Werken, welche er ausdrücklich der Verherrlichung seiner Kirche bestimmt, die Kunst, nicht die Kirche. Der Künstler überwindet seinen Glauben, indem er die Gegenstände seines Glaubens zu Gegenständen der Kunst macht. Die Kunst ist nur Kunst, wo sie sich Selbstzweck, wo sie absolut frei, sich selbst überlassen ist, wo sie keine höheren Gesetze kennt, als ihre eignen, die Gesetze der Wahrheit und Schönheit. Der Künstler unterwirft nicht die Kunst der Religion, sondern die Religion der Kunst. Das Religiöse in seinem Kunstwerk hat nur formelle Bedeutung: das Wesen ist das Wahre, das Schöne. Der frommgläubige Katholik, der keinen von seinem katholischen Sinn und Glauben unterschiednen, ästhetischen Sinn hat, erbaut sich auch an dem schlechtesten Heiligenbilde, fällt demüthig vor dem schlechtesten Crucifix nieder; denn es ist ihm, was es als ein religiöses Bild sein soll, ein Erinnerungszeichen an diesen Heiligen, diesen Christus, der ihm hier sinnlich vergegenwärtigt wird. Die Kunstbeschaffenheit ist ihm gleichgültig und an sich auch für die Religion gleichgültig. Ja nur solche Bilder, welche keinen Kunstwerth haben, sind Bilder im Sinne und Geiste des ächten Katholicismus, eben deßwegen, weil sie bloß religiöse, aber keine Kunstbedeutung haben, weil sie den Menschen nicht abziehen von der frommen Betrachtung des heiligen Gegenstandes, nicht den Sinnen schmeicheln, sondern vielmehr, mit Ekel und Widerwillen an allem Irdischen und Menschlichen ihn erfüllend, nur hinauf zum Himmel seine Blicke ziehen. Ein Heiligenbild dagegen, das Kunstwerth hat, das zieht das Auge auf sich als Kunst-

werk, das stellt, so zu sagen, nur sich, nicht den Heiligen dar, das ist kein Augenglas, durch das wir nur den frommen Gegenstand erblicken, sondern ein Diamant, der mit eignen Farben funkelt, der für sich selbst, daher auch den Nicht-Katholiken entzückt. Vor einem religiösen Bilde kann nur der Nichtkenner eine rein religiöse Andacht empfinden. Der Kenner empfindet es nur oder doch zugleich als ein ästhetisches Werk. Wohl ist der Eindruck eines Madonnenbilds ein heiliger Eindruck. Aber ihr täuscht euch, wenn ihr dem religiösen Gegenstande als solchem und dem Glauben des Künstlers daran diese Wirkung zuschreibt. Dem Künstler war die Kunst als solche heilig; er hatte sie im höchsten Sinne erfaßt und getrieben. Das Höchste war darum seinem hohen Sinne nicht zu hoch; er konnte sich an die Gegenstände der Religion wagen, weil ihm die Kunst als solche zur Religion geworden war. Die Kunst war die Madonna seiner Seele: der entsprechendste Ausdruck, das bezeichnendste Bild, welches er dafür vorfinden konnte, war die Madonna des religiösen Volksglaubens. Der Himmelsglanz, der sie in dem Werke des Künstlers umfließt, ist nur ein Schein von der heiligen Flamme seiner Kunstbegeisterung.

Die Bilder der katholischen Kirche also, welche auch den Nicht-Katholiken, ja den, der einen ihr entgegengesetzten Geist hat, ansprechen, sind nothwendig auch aus einem freien, allgemeinen, von ihr unabhängigen, aus einem ihrem wahren Wesen entgegengesetzten Geist entsprungen. Doch wozu Beweise? Wo die Mönchstugend im Rufe der höchsten Tugend, der Heiligkeit steht, da ist die Kunst nothwendig im Verruf. Wo der Genuß überhaupt Sünde, wo der Mensch so unnatürlich, so kleinlich, so unfrei, so furchtsam, so sich selbst gram ist, daß er sich keine Freude, keinen guten Bissen gönnt, wie Paskal, der, nach dem Bericht seiner Schwester im Leben desselben, als ihm in seiner Krankheit feine, wohlschmeckende Speisen verordnet wurden, sich alle nur erdenkliche Mühe gab, nicht zu schmecken, was er aß, wie der heilige Ignatz von Loyola, der sich durch seine Büßungen und Kasteiungen selbst um den Geschmack gebracht hatte: *)

*) Vita J. Loiolae etc. à Petro Ribadeneira. Ingolst. 1590 p. 395.

da ist auch kein Sinn, kein Geschmack für die Kunst, da sind auch die Genüsse der Kunst verbotene Früchte; denn wenn auch der Gegenstand eines Kunstwerks ein religiöser ist, so gewährt es doch immer zugleich einen Augen- oder Ohrengenuß. Wo die widernatürlichste Tugend für die höchste Tugend, die Krankheit für den natürlichen Zustand des Christen oder Menschen, wie Paskal sagt, oder, wie Salvian, die Krankheit des Leibes für die Gesundheit der Seele gilt,*) wo die Mortification und zwar selbst die unmittelbare, die sinnliche Mortifikation des Leibes Gesetz, Norm, Princip ist: da ist der ästhetische Sinn, die Basis der Kunst, in die Acht erklärt, die Kunst selbst außer allem sittlichen und rechtlichen Verbande mit dem obersten, dem religiösen Princip. Wählt die Kunst häßliche, abscheuerregende oder nicht vielmehr liebliche, schöne Gesichter zu ihren Madonnenbildern? Wird also der, dem es seine Religion zur Pflicht macht, den Anblick des Weibes zu fliehen, jede Gelegenheit zu unkeuschen Gedanken zu meiden, sich aller und jeder Sinnenreize zu enthalten,**) mit gutem Gewissen sich an dem Anblick eines schönen Madonnenbildes weiden? Kann nicht auch ein Madonnenbild sinnliche Liebe einflößen? Hat sich nicht einst eine Jungfrau selbst in eine Statue bis zum Sterben verliebt? Wenn wir daher gleichwohl die Kunst-Schönheit in Verbindung mit dem Katholicismus, selbst in der Gesellschaft von Mönchen antreffen, so hat diese Erscheinung keinen andern Grund, als wenn wir in der Nähe von Mönchsklöstern Nonnenklöster antreffen, welche mit jenen durch illegitime, unterirdische Gänge in Verbindung standen.

Nicht weniger als die Kunst, widerspricht die Wissenschaft dem innern, wahren Wesen des Katholicismus. Wie so? Wer wird die großen Verdienste der Klöster und Päbste um die Wissenschaften läugnen wollen? Niemand, der wenigstens bei Verstand ist, wird diese Thatsachen läugnen, aber wohl die gewöhnliche Erklärung derselben. Was die Päbste alles gethan und gewirkt, das haben sie deßwegen noch nicht immer als heilige Väter, im Einklang mit ihrem ursprüng-

*) Salviani Mass. Opp. Ed. Rittershusius Altorf. 1611 p. 334.
**) S. hierüber z. B. Albertus M. loc. c. de Maceratione.

lichen Beruf, gethan. Oder war Leo der X. als leidenschaftlicher Jäger und Liebhaber des Lustspiels u. s. w. auch der heilige Vater? Was sich innerhalb des Katholicismus entwickelte, das hat sich deßwegen noch nicht aus dem Katholicismus entwickelt. Es war der im Menschen unaustilgbare, von den Schranken historischer, überhaupt äußrer Zustände und Verhältnisse unabhängige Wissens- und Bildungstrieb; es war ein der ursprünglichen Bestimmung der Klöster, ein dem Geist und Wesen, woraus sie hervorgegangen, entgegengesetzter Geist und Trieb, welcher die Wissenschaften in die Klöster aufnahm und hier verpflegte. „Vor Benedikt von Nursia, dem berühmten Stifter des Benediktinerordens (†544) war Fasten und Beten die einzige Hauptsache der Mönchsinstitute, und wenn Benedikt in seiner Regel befiehlt, in jedem Kloster seines Ordens Unterricht zu ertheilen, Bücher abzuschreiben und eine Büchersammlung anzulegen, so verstand er blos Unterricht in den ersten Anfangsgründen der Religion, im Lesen und Schreiben, und unter den Büchern, die abgeschrieben und in eine Bibliothek zusammengestellt werden sollten, blos Bücher der Andacht*)" Schon im zehnten Jahrhundert, zur Zeit der Hroswitha, gab es, wie sie selbst sagt, **) Katholiken, die die Bücher der Heiden wegen ihrer zierlichen Schreibart lieber lasen als die Bibel, und besonders an dem Terenz sich erlustigten. Aber war dieses ästhetische Wohlgefallen keine verbotene Lust, keine Anomalie, kein Antikatholicismus? Die fromme Hroswitha spricht sich selbst nicht ganz frei von dem „Fehler" dieser Katholiken, aber sie ist so fromm und redlich, daß sie diesen Fehler als Fehler erkennt, und sucht ihn daher durch geistliche Dramen gut zu machen. Mit der Wissenschaft ist es nicht anders. Sie wurde von Katholiken gepflegt, aber nicht von ihnen als Katholiken, sondern als wißbegierigen Menschen, im Widerspruch mit dem wahren Wesen des Katholicismus. Wer das läugnen will, der muß auch läugnen, daß die Verbindung des Aristotelismus mit dem Katholicismus, der sonnenklarste, himmelschreiendste Widerspruch ein Widerspruch war.

Der wissenschaftliche Geist widerspricht dem Geist des

*) Eichhorn, Geschichte der Literatur. I. B. 1805. p. 710.
**) M. J. Schmidts Gesch. der Deutsch. 1785. III. B. p. 133.

Katholicismus. Es sind daher nur zwei Fälle möglich: wird die Wissenschaft wirklich innerhalb des Katholicismus aus Wissenstrieb, also mit einem dem Wesen der Wissenschaft entsprechenden Geist getrieben, so wird sie — sei es nun mit oder ohne Bewußtsein — im Widerspruch mit dem Wesen des Katholicismus betrieben, oder sie wird auf eine, und zwar die allein noch dem Katholicismus entsprechende, Weise getrieben, aber dann wird sie auf eine dem Wesen der Wissenschaft widersprechende Weise getrieben. So trieb der Jesuitenorden die Wissenschaft. Er machte die wissenschaftliche Beschäftigung zu einer Hauptbeschäftigung; aber die Wissenschaft war ihm nur ein Mittel — der Zweck heiligt das Mittel — zur Vertheidigung und Ausbreitung seines Glaubens. Dem frommen Stifter des Jesuitenordens, dem heiligen Ignatius war daher das Studiren eine wahre Marter, weil er es nur aus äußerlichen Gründen, nur im Widerspruch und zwar in bewußtem, gefühlten Widerspruch mit seiner katholischen Frömmigkeit trieb: nulla (praeterea) voluptatis, quam ex studiis caperet, invitatus illecebra,... et propter degustatam spiritus suavitatem a studiis literarum abhorrebat. Damit nicht von den Flammen seiner heiligen Inbrunst, seines geistlichen Propagationstriebes seine Studienplane ergriffen und verzehrt würden, mußte er sich die größten Torturen auferlegen, die strengste geistliche Diät beobachten, sich selbst im Umgang mit seinen Freunden aller Gespräche über geistliche Dinge (de rebus spiritualibus) enthalten. *) Was daher die Klöster namentlich für die Wissenschaften thaten, das war im Sinne des Mönchthums, im Geiste des Katholicismus — wenn auch allerdings nicht im Sinne Einzelner, in denen der wissenschaftliche Geist und Trieb den Glauben der Zeit übermannt hatte — höchstens nur ein Almosen, das aus Gnad' und Barmherzigkeit dem wissenschaftlichen Geiste, der nun einmal da war, man wußte nicht woher, gespendet wurde — Brosamen, die von der mit himmlischen Speisen überladenen Tafel der Geistlichkeit übrig blieben. Und dieses Almosen wollt ihr so hoch anschlagen? Die Wissenschaften beginnen in Wahrheit erst da, wo wissenschaftlicher Geist beginnt, und dieser beginnt

*) Ribadeneira loc. c. p. 69—70.

gerade da, wo die Wissenschaften außer die Klöster hinaus in die Hände freier Menschen übergehen, solcher Menschen, welche nicht genöthigt waren, das Licht der Wissenschaft unter den Scheffel des Glaubens zu stellen. Erasmus ist ein schönes Beispiel dieses Uebergangs. In ihm emancipirte sich der wissenschaftliche Trieb — ad litteras tantum rapiebatur animus, wie er von sich selbst sagt in seinem Briefe an den Prior seines Klosters — aber eben deßwegen entsprang er aus seinem Kloster. Das Klosterleben widersprach eben so seinem geistigen, als seinem physischen Menschen. Die Körper revolutioniren eben so gut, als die Geister. (2)

Der Protestantismus
oder
der Gegensatz von Glaube und Vernunft.

Der Widerspruch des Katholicismus mit dem Wesen des Menschen war der innere Grund der Reformation. Der Protestantismus hob den falschen Gegensatz von Fleisch und Geist auf. Er führte unter Sang und Klang (3) den Menschen aus dem Kirchhof des Katholicismus wieder ins bürgerliche und menschliche Leben ein. Er verwarf daher vor Allem auch das Cälibat als eine dem Naturrecht des Menschen widersprechende, gottlose, willkührliche Satzung. Aber der Protestantismus, wie er sich als Kirche verwirklichte, befreite und errettete den Menschen nur von seiner praktischen, nicht von seiner theoretischen oder intelligenten Seite: die höhern Ansprüche, die Rechte des Erkenntnißtriebes, die Ansprüche der Vernunft anerkannte und befriedigte er nicht. Er blieb hierin in der alten Barbarei befangen, Glaubensartikel im Widerspruch mit der Vernunft aufzustellen, und doch als wahr festzuhalten.

Es wäre ein unvernünftiges Sophisma, wenn man erwiedern wollte, der Protestantismus habe das Cälibat deßwegen verworfen, weil die Bibel das Gebot: Mehret euch, aufstellt, dagegen die Ansprüche der Vernunft nicht berücksichtigt, weil die Bibel kein ausdrückliches Gebot dazu enthalte, vielmehr uns nur den Glauben anpreise; denn wenn

sich der Protestantismus in Betreff der Ehe nur auf die Bibel gestützt hätte, so hätte er das Cälibat zwar nicht gebieten, aber auch nicht, wenigstens unbedingt, verwerfen dürfen — da der Apostel Paulus so sehr den ehelosen Stand verherrlicht und anpreist, und sollen denn nicht die blossen Anpreisungen eines vom heiligen Geiste inspirirten Apostels, wenn sie auch formell keine Gebote sind, für uns Gesetzeskraft haben? — so hätte er sich überhaupt nicht entscheiden können, sondern diesen, wie so manchen andern Punkt, in suspenso lassen müssen, bis zu dem glücklichen Zeitpunkt hin, wo die Herren Exegeten die dunkeln und widersprechenden Stellen der Bibel auf eine vollkommen befriedigende und entscheidende Weise erklärt haben würden. Aber es entschied auch hier, wie in so manchen andern Fällen, das heilige Natur- und Vernunftrecht, die sicherste Instanz in allen zweifelhaften Fällen, der natürliche Wahrheitssinn, der, unabhängig von den Zweideutigkeiten der Schrift, unmittelbar durch sich selbst, das Falsche als Falsches, das Wahre als Wahres erkennt. Es wäre aber nicht nur ein unvernünftiges, sondern ein wahrhaft lächerliches Sophisma, wenn man Luthers Verheirathung nicht auf das Vernunft- und Naturrecht, sondern auf ein positives Gebot, einen Ausspruch der Bibel gründen und zurückführen wollte, man müßte denn nachweisen, daß in der Bibel die Katharine von Bora als die Luthern bestimmte Gemahlin vorkommt, daß Luther auf den Grund einer Bibelstelle nicht nur die Katharina heirathete, sondern auch sich in sie verliebte, denn bekanntlich liebte er sie, ehe er sie heirathete. Ein Mensch, der sich nicht aus sich selbst, sondern auf den Grund der Bibel hin zur Ehe entscheidet, der wird sich auch nicht aus sich selbst zu dieser oder jener Person entscheiden. Die Person ist in der Ehe nicht gleichgültig; es ist vielmehr nur Eine, welche gewählt wird. Welche soll ich wählen? das ist hier die Hauptsache. Die Heirath ist erlaubt, ist unsündlich, ist christlich; gut; aber wird sie nicht oft durch den Gegenstand der Heirath sündlich? Nur die von Gott mir bestimmte Braut ist die rechte, ist die, welche ich nehmen darf. Aber welche ist diese? meine Nachbarin, meine ehemalige Schulgefährtin und Jugendbekannte, oder die, welche ich auf eine ganz seltsame Weise kennen lerne und auf der Stelle liebe, wie ich sie erblicke? Aber verlasse ich mich hier nicht auf meinen augenblicklich entscheidenden subjektiven Ge-

schmackssinn? Wie trüglich sind diese Kennzeichen! Gebraucht nicht auch oft der Verführer — ach! nur zu oft — die nämlichen Wege, wie z. B. einen ganz seltsamen Zufall, der uns ein Frauenzimmer, dem wir selbst auf alle mögliche Weise auswichen, plötzlich entgegengeführt? Können wir unterscheiden, ob das gute oder böse Princip uns diese Person geschickt hat? Selbst wenn ich christliche Eigenschaften, christlichen Glauben zur unerläßlichen Bedingung meiner Wahl mache, was hilft das? Ist denn die Christin nicht vielleicht auch nebenbei reich, oder vornehm, oder angenehm im Umgang, oder auch schön von Körper, oder gar alles, oder doch mehreres zusammen? Heirathe ich denn nur die fromme Christin, abgetrennt von diesen reizenden Nebenbeis? Ist nicht vielleicht die Person an und für sich die Hauptsache, die Christin nur die — wenn auch ausbedungene — Nebensache in meiner Wahl? Vermischen sich wenigstens nicht vielleicht, mir selbst auf diesem dunkeln Gebiete, dem Gebiete der Neigung, des Gefühls, ganz unbewußt, unreine, unchristliche Gründe mit meinem christlichen Sinn? Kann ich also gewiß sein, daß meine Heirath eine christliche, gottwohlgefällige ist? Nein! Untrüglich ist nur, was in der Schrift steht. Gewiß ist mir diese Person nur dann die von Gott bestimmte Person, wenn ich aus der Apokalypse oder sonst einer biblischen Prophezeiung ihren Namen, ihren Stand, ihre Person bis aufs Haar herausbringe. Ich heirathe so lange nicht mit Gottes Willen, so lange ich nicht diese Person — denn das ist die Hauptsache — mit Gottes ausdrücklichem Willen heirathe. Ich entscheide mich so lange aus mir selbst zur Heirath, so lange ich mich aus mir selbst zu dieser Person entscheide, denn ich hätte mich vielleicht nie verheirathet, ungeachtet des Gebotes: Mehret euch, wenn ich nicht diese Person kennen gelernt hätte. Der Grund der Verheirathung Luthers, dieser historisch so bedeutsamen Handlung, war daher nicht die Bibel, sondern der gesunde Menschenverstand, die Philosophia naturalis, die an der Reformation einen größern Antheil hatte, als Manche glauben wollen.

Aber gerade dadurch machte sich der Protestantismus eines um so größeren Widerspruchs schuldig, daß er die Ein- und Ansprüche der Vernunft nicht berücksichtigte, unter dem Vorwande, daß sie in geistlichen Dingen kein Wort mitzusprechen habe, weil diese über ihren Horizont gingen, während er doch die Ein- und Ansprüche der Natur (in ihrer positiven

Bedeutung) anerkannte; denn derselbe Grund, welcher für oder gegen die Einsetzung der Natur in ihre ursprünglichen Rechte sprach, derselbe sprach für oder gegen die Befreiung der Vernunft. (4) Wenn du die Vernunft unter die Herrschaft des Glaubens gefangen nimmst; warum nimmst du denn nicht auch deine Natur unter die Herrschaft der christlichen Tugend gefangen? Wenn du die Vernunft verwirfst, die nichts anderes als die geistige Natur ist, weil ihr die Glaubenslehren unbegreifliche Geheimnisse sind, warum verwirfst du denn nicht auch die Natur, die nichts anderes ist als die körperliche Vernunft und vielleicht nur deßwegen sich gegen das Cälibat empört, weil ihr die christliche Tugend überhaupt, so auch die Tugend der Ehelosigkeit ein zu hohes und deßwegen widerwärtiges Geheimniß ist? Wenn der Christ nicht den praktischen Bedürfnissen widerspricht, warum soll er denn den theoretischen Bedürfnissen widersprechen, die doch eben so nothwendig, eben so unabweislich, eben so von uns unabhängig in uns sind, als die praktischen Bedürfnisse?

Allerdings ist der Protestantismus dadurch hinlänglich entschuldigt — wenn anders eine welthistorische Erscheinung einer Entschuldigung bedarf — daß überhaupt in der Entwicklung der Menschheit sich die praktischen Bedürfnisse eher regen, als die theoretischen, eher daher auch befriedigt werden müssen, als diese, und daß er zunächst, in Beziehung auf seine Zeit, auch genug für die Freiheit der Intelligenz gethan, indem er einen unendlichen Wust von geist- und gemüthbeschwerendem Aberglauben über Bord geworfen. Aber der Grund mag sein, welcher er wolle: der Protestantismus war in theoretischer Beziehung eben so wenig, als der Katholicismus in praktischer, ein Princip des Friedens, der Versöhnung. Der Katholik hatte noch sogar diesen Vorzug vor dem Protestanten voraus, daß er, um seinen Kampf zu lindern oder gar zu stillen, zu solchen Mitteln seine Zuflucht nehmen konnte, wie Origenes, der sich selbst entmannte, wie Hieronymus, der in die Einsamkeit in dunkle Höhlen floh, wie der heilige Franciscus, der die Gluth seiner Begierden in der Kälte des Schnees löschte, wie Paskal, der einen stachlichen Gürtel um den Leib trug, um jede ihm mißfällige Regung sogleich in ihrer Geburt zu ersticken. Die Vernunft dagegen ist an ein Organ gebunden, dessen Verlust mit dem Verlust des Lebens, oder wenigstens, wenn gelindere Mittel

angewandt werden, mit dem Verlust der Besinnung, des Bewußtseins, der Menschheit im Menschen, verbunden ist. Der Protestant hat kein äußeres, kein natürliches Mittel zur Linderung seiner Kämpfe und Seelenleiden: er muß zu künstlichen Mitteln, zu Produkten seiner eigenen Erfindungsgabe seine Zuflucht nehmen: er ist sich selbst anheim gegeben — ein Patient der sein eigner Arzt sein soll. Der Arme! er hat zu seiner Heilquelle nur die Quelle des Uebels. Mag er sich nämlich auch noch so sehr durch Gebet und Bibellesen beschwichtigen und stärken: er kann doch nicht unterlassen, er muß zuletzt immer wieder die Zweifel, die aus der Vernunft kommen, durch Gründe, die gleichfalls aus der Vernunft kommen, zu beruhigen suchen, um so die Vernunft durch sich selbst zu täuschen und gleichsam vorn Narren zu halten. Was aber das Schlimmste ist: die Begierden des Fleisches gleichen den Insekten, die nur zu gewissen Zeiten kommen und dann wieder verschwinden. Aber die Begierden des Erkenntnißtriebes, die Zweifel der Vernunft sind Eingeweidewürmer. So trägt der orthodoxe Protestant seinen ärgsten Feind in seinem eignen Busen stets mit sich herum: er kann keine Stunde sicher sein, daß nicht die Vernunft, wie ein böser Geist, ihm die schreckliche Frage in die Ohren flüstert: wie? ist dein Glaube vielleicht ein bloßer Wahn? Und sollte es auch nicht zu diesem schrecklichen Vielleicht kommen, Friede, Einheit ist wenigstens nicht da, wo zu allem, wozu der Glaube Ja sagt, die Vernunft Nein, und wozu die Vernunft Nein, der Glaube Ja sagt. Und sollte auch Friede da wohnen, so ist es doch nicht der Friede der Wahrheit, der Friede der Vernunft, sondern der Friede der Gedankenlosigkeit, oder der Faulheit, oder gar der Verstocktheit, oder der unbewußten Selbsttäuschung, oder gar des raffinirtesten Selbstbetrugs. O ihr verblendete Christen! die ihr die Splitter in den Augen der Heiden seht, ohne die Balken in euren Augen zu bemerken. Blutige Menschenopfer brachten die Heiden ihren Göttern dar, aber wie viele Menschenopfer brachte nicht der Glaube der Katholiken, wie viele nicht der Glaube der Protestanten dem Gott der Christen dar! Der Unterschied ist nur, daß das Heidenthum die Leiber, der Glaube aber die Seelen opferte. (5)

Die psychologischen Opfer des protestantischen Glaubens fallen zwar meist erst in die neueste Zeit. In der frühern Zeit war der Glaube ein zeitgemäßer, dem damaligen Stand

der Bildung, der Bedürfnisse entsprechender, ein berechtigter, ein relativ heilvoller Glaube. Aber gleichwohl tritt das charakteristische Uebel der protestantischen Kirche — ich sage: das charakteristische, denn allerdings leidet auch der Katholik daran, aber hier ist es nicht das vorherrschende Uebel — der Gegensatz von Glaube und Vernunft, auch schon in der frühern Zeit, selbst schon in Luther hervor. Es spricht sich bereits auf eine höchst merkwürdige Weise *) das Bewußtsein in ihm aus, daß die Lehren des Glaubens der Vernunft geradezu widersprechen. Aber die Stimme der Vernunft gilt für die Stimme des Pöbels und wird daher, im Widerspruch mit dem sonst so beliebten Grundsatz: Vox Populi Vox Dei, ungehört abgewiesen; der Glaube erhebt sich, gestützt auf eine äußere Macht, auf eine historische Autorität, triumphirend über die subjektive Macht der nur sich selbst überlaßnen Vernunft; das Resultat ist ein unnatürlicher, gewaltsamer Zustand — man sticht der Vernunft mit byzantinischer Grausamkeit die Augen aus, man unterwirft sie ungeachtet ihrer Reklamationen der Autorität des Glaubens. So sagt z. B. Luther: In lumine gratiae insolubile, quomodo Deus damnet eum, qui non potest ullis suis viribus aliud facere, quam peccare et reus esse. Hoc tam lumen naturae quam lumen gratiae dictant, culpam esse non miseri hominis, sed iniqui Dei, nec enim aliud judicare possunt de Deo, qui hominem impium gratis sine meritis coronat et alium non coronat, sed damnat, forte minus vel saltem non magis impium. At lumen gloriae aliud dictat et Deum, cujus modo est judicium incomprehensibilis justitiae, tunc ostendet esse justissimae et manifestissimae justitiae. Et quis non offenderetur? Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem, nunquam esse me creatum hominem, antequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiae propinqua. **) Aber eben so, wie aus Luther, spricht aus Calvin und andern

*) S. die interessanten Stellen in Bretschneiders: Theologie und die Revolution. p. 119—125.

**) Bayle Réponse aux Questions d'un Provincial. p 840, Nota d. p. 841. Nota g. T. III. der Oeuvres diverses de Mr. P. B. contenant tout ce que cet Auteur a publié sur des matières de Theol., de Philos. etc. excepté son Dict. hist. et crit. à la Haye 1727. T. IV. 1731. 4 B. fol.

Theologen der Reformation und spätern Zeit die Erkenntniß dieses Widerspruchs. Theodor von Beza z. B. sagte in Betreff der Prädestination: il n'y a aucune partie de la doctrine chretienne qui soit plus contraire au sens et à la Raison humaine. Rungius, ein Professor der Theologie zu Wittenberg, sagt, daß die menschliche Vernunft die Mysterien des Glaubens in den Ungläubigen verspotte und selbst in den wahren Gläubigen Zweifel errege, daß sie deßwegen jenem hohen Thurme vergleichbar sey, von dem aus das Fleisch und die Teufel gegen den Sohn Gottes kämpfen, daß man sie aber gefangen nehmen und in das Joch der himmlischen Lehre einspannen müsse. Sed ideo captivanda est et constringenda (nämlich die Vernunft) vinculis doctrinae coelestis, ut summittat se humiliter Deo, veritatem ac potentiam illius opponat regulis suis. Noch interessanter aber repräsentirt uns Jurieu, früher ein Freund, später der leidenschaftlichste Feind Bayle's, übrigens ein wahres Muster eines ketzersüchtigen Orthodoxen, (wenn gleich selbst mehrerer Ketzereien von den Reformirten beschuldigt) die Qualen und Verlegenheiten, welche der Glaube die Seele des Gläubigen, so wie er reflektirt, empfinden läßt. Je trouve, sagt Jurieu, dans la conduite de Dieu des choses, qui me sont incompréhensibles, j'ai beaucoup de peine à réconcilier la haine qu'il a pour le péché avec la Providence. Et cette épine m'est si incommode, que si quelqu' un me la peut ôter, je me déclare sans balancer pour lui. . . . Quand jè tourne les yeux sur le monde, sur l'histoire et sur les évènemens, j'y trouve des abîmes où je me perds, j'y rencontre des difficultez accablantes. . . . Si l'on veut parler sincérement, on avouera que l'on ne sauroit rien répondre pour Dieu qui puisse imposer silence à l'esprit humain. . . . . Toutes les fausses lumières de la raison se révoltent contre ces mystères (trinité, l'incarnation, satisfaction etc.) Et ces fausses lumières sont telles qu'il est impossible de les distinguer des vrayes, que par les lumières de la foy. *) Ein Freigeist hätte nicht besser die Unbegreiflichkeiten und innern Widersprüche in der Lehre vom Sündenfall aufzeigen können, als sie hier ein rechtgläubiger, ein eingefleischt orthodoxer, ein

---

*) Ebend. p. 774, 775, 777. p. 852, 843.

zelotischer Theolog, wie Jurieu, aufzeigt. Jurieu's offene Aeußerungen erregten daher auch Anstoß bei mehreren reformirten Theologen; sie beklagten sich nicht nur darüber, daß er als ein sonst so erleuchteter Theolog das Christenthum den Eingriffen und Verspottungen der Freigeister bloßgebe, indem er die Einwürfe der Vernunft für unbeantwortlich erkläre, sondern sie verklagten ihn auch förmlich bei der Synode in Holland. Aber die Synode erklärte ihn für orthodor.

Der Gegensatz von Glaube und Vernunft, der uns zunächst an Bayle auffällt und allerdings auch das historisch-bedeutsamste Moment Bayle's ist, gibt, als ein allgemeiner Gegensatz, noch kein specifisches Merkmal seines Wesens ab. Bayle citirt selbst zur Bestätigung seiner Behauptung, daß der Glaube der Vernunft widerspricht, die oben erwähnten und noch viele andere unbestritten orthodore Theologen. Es kommt daher auf die nähere Bestimmung dieses Gegensatzes an, wenn er Bayle charakterisiren soll. Eine specifische Verschiedenheit stellt sich nun aber schon auf den ersten gesunden Blick heraus, wenn wir nämlich darauf merken, daß der Gegensatz von Glaube und Vernunft dort von Theologen, hier von einem Weltweisen oder Gelehrten überhaupt ausgesprochen wird, dort von Theologen von Profession, von Stand und Geist, hier von einem Manne, der als Gelehrter mit der Masse seiner Polyhistorie auch die theologische Gelehrsamkeit verbindet, als Mensch unter seinen übrigen Qualitäten auch die Qualität eines Mitglieds der reformirten Kirche hat, deren Glauben er theilt.

Mehr als der Mensch sich selbst bewußt ist, hat der Stand, der Beruf Einfluß auf seine Denkart, sein Inneres, seinen Glauben. In den meisten Fällen fast läßt sich nicht mehr die amtspflichtmäßige Gesinnung von der freien Gesinnung, das, was aus dem Menschen selbst kommt, von dem, was aus dem äußern Berufe in ihn kommt, unterscheiden. Nehmt Unzähligen ihren Stand und ihr nehmt ihnen ihren Glauben. Ihr Glaube ist Berufspflicht. Nicht die Gesinnung erhält den Stand, sondern der Stand die Gesinnung. Mit dem Moralischen ist es eben so, wie mit dem Religiösen. Darum wird da die Tugend mit der Wurzel ausgerissen, wo sie zu einer äußerlichen Nothwendigkeit gemacht, die Freiheit auf eine ungebührliche, ihrem Begriffe widersprechende Weise beschränkt wird. Wenn nun aber der

Stand oder Beruf so den Menschen bezwingt — seht! wie falsch es ist, wenn man die Persönlichkeit allein, nicht die Natur der Dinge, die innere Qualität und Nothwendigkeit der sittlichen Verhältnisse für thätige, bestimmende, wirksame Principien hält — so ihn innerlich qualificirt, daß die amtliche und innere Persönlichkeit ein ununterscheidbares Wesen wird: so muß auch umgekehrt die Freiheit von einem bestimmten Stande, die Amt- und Standeslosigkeit eine innerliche Freiheit, eine größere Ungebundenheit erzeugen, bedingen oder schon voraussetzen. Bayle war kein Theolog von Profession, ja er gehörte überhaupt keinem bestimmten Stande und Fache an — er war wohl früher Professor der Philosophie in Sedan, später eine ziemliche Zeit lang Professor der Geschichte und Philosophie in Rotterdam; aber auch dieses Amt entsprach nicht seinem innersten Wesen, daher wir auch Bayle am allerwenigsten aus seinen (im vierten Bande seiner Oeuvres diverses enthaltenen) Vorlesungen über die Logik, Ethik, Physik und Metaphysik erkennen können. Er schreibt selbst an einen Freund aus Sedan, wohl scherzhaft übertreibend, aber doch bezeichnend, daß ihm das Professorsamt eine unerträgliche Last ist, un fardeau „importable." Als er daher seine Professur verlor, war er im Geringsten nicht darüber betrübt, vielmehr entzückt über seine jetzt völlig unabhängige Lage. Sein wahres Wesen bezeichnen die Gesinnungen, die er bei dieser Gelegenheit in einem (später folgenden) Briefe an seinen Freund Minutoli ausdrückt. Der vollkommen freie und unbeschränkte Privatgelehrte allein lag Bayle im Sinne. Schon aus diesem Unterschiede des Standes und Berufes könnte man daher, ohne anderweitige Data, schließen, daß jener Gegensatz in dem Munde von Theologen eine andere Bedeutung haben müsse, als in dem Munde Bayle's und diese unterschiedene Bedeutung also aussprechen: die Zweifel in den Seelen der Theologen waren Amtsverstöße, die sich jeder Mensch hie und da zu Schulden kommen läßt, standeswidrige Handlungen, in Bayle's Seele aber seinem Stande, dem Stande der Freiheit, der stets auch der Stand der Kritik ist, gemäße Handlungen, Zweifel von Profession. Aber Menschen von Genie, wenn auch nur von Fachgenie oder richtiger entschiedenem Talente, sind gewöhnlich auch in der Wahl ihrer Wirkungssphäre Talente, d. h. sie wählen nicht und vergreifen sich auch darum nicht — die Wahl macht Mißgriffe noth-

wendig, denn sie drückt die schlechte Freiheit, die Freiheit der Unbestimmtheit und Unentschiedenheit, also die Freiheit des Irrthums aus — sie werden unwillkührlich von dem innern Triebe ihres Geistes in die entsprechende Sphäre hineingestoßen. So gut wir daher von jenen großen Theologen — solche waren wenigstens unstreitig Calvin, Luther — annehmen können, ja müßen, daß sie Theologen von Herzen waren, Theologen nicht aus Wahl oder Zufall, sondern aus innerer Nothwendigkeit, so gut müssen wir auch gleich von vornen herein von Bayle, der, wenn auch kein Genie, doch ein großes Talent war, annehmen, daß er aus innerem Triebe kein Theologe war, annehmen folglich, daß die Zweifel, die dem Berufe der Theologen widersprachen, auch ihrem Innern widersprachen, dagegen die Zweifel B.s dem Innern B.s entsprachen. So ist es auch in der That. Die Zweifel der Theologen waren Zweifel wohl mit Wissen, aber wider Willen, die Zweifel B.s aber auch (wenigstens im Vergleich zu jenen) mit Willen, dort im Widerspruch mit dem Wesen, hier im Einklang damit, dort schmerzensreiche Kinder, Kinder der Qual und Noth, hier Kinder der Lust und Liebe, wenn auch nicht unmittelbar, doch indirekt, insoferne als sie dem mit Lust und Liebe gewählten Stande oder wenigstens dem entschiednen Triebe der Ungebundenheit gemäß waren. Bayle war kein Theologe, aber er hatte auch kein theologisches Interesse, keinen theologischen Geist und Sinn.

Die Theologie und die Wissenschaft.

Die Theologie — wohl gemerkt! die nicht von dem wissenschaftlichen Geiste überwundne und aus ihrer Abgeschlossenheit in den Strom des allgemeinen Lebens hineingezogene Theologie, die Theologie, welche auf ein Monopol sich stützt, besondere Prätensionen den übrigen Wissenschaften gegenüber affectirt, sich selbst für das Lieblingskind der Gottheit hält, kurz die othodoxe Theologie — um diesen veralteten Ausdruck zu gebrauchen — sey es nun protestantische oder katholische Theologie — hat ein beschränktes, ein befangnes, unfreies Interesse zur Basis, kein andres Interesse, als das, was sie bereits glaubt, und zwar nicht auf wissenschaftlichem Grunde — der Glaube stützt sich auf kein wissenschaftliches Prinzip und Fundament — was sie

als wahr voraussetzt und zwar nicht als eine wissenschaftliche Wahrheit, sondern als eine besondere, eine Glaubenswahrheit, zu commentiren, zu interpretiren, zu demonstriren, sei es nun extensiv oder intensiv, historisch oder dogmatisch, und das, was diesem ihren Glauben widerspricht, zu beseitigen, oder, geht das nicht an, zu seinen Gunsten so viel als möglich zu drehen und zu deuten. Der Theolog auf diesem Standpunkt hat keine Ahndung von wissenschaftlichem Geiste, von theoretischer Freiheit; er ist durch und durch für die Wissenschaft verdorben und verloren, denn er zieht das Theoretische stets in das Gebiet des Religiösen und Moralischen herein: der Zweifel ist ihm Frevel, Sünde; die Wissenschaft hat bei ihm nur eine formelle Bedeutung; es ist ihm, so sehr er sie im Munde führen mag, nicht Ernst mit ihr — weil nur Ernst mit seinem Glauben, den Lehren seiner Kirche — sie bleibt bei ihm ein im Grunde wesenloses Spiel, wenn auch äußerlich eine noch so mühevolle Beschäftigung; seine Gelehrsamkeit ist ein übertünchtes Grab. Er hat eigentlich gar kein theoretisches Interesse — der Glaube hat schon das theoretische Interesse in Beschlag genommen — sondern nur ein praktisches: die Wissenschaft ist ihm ein bloßes Mittel zum Zweck des Glaubens. Er betreibt die Wissenschaft mit unreinem, mit servilem, mit dem Geiste der Wissenschaft widersprechendem Sinne.

Der Geist der Theologie ist daher nicht der Geist der Wissenschaft. Der Geist der Wissenschaft ist der universelle Geist, der Geist schlechtweg, der namenlose Geist: sie ist nicht christlicher, aber auch nicht heidnischer Geist. Es gibt keine christliche und heidnische Mathematik, keine christliche und heidnische Logik, Psychologie und Methaphysik, keine christliche und heidnische Philosophie. Eine Philosophie, die sich eine christliche nennt und ist, ist eben darum eine mangelhafte, beschränkte, eine dem Begriffe der Philosophie widersprechende Philosophie. Die Philosophie ist nicht die Wissenschaft von Kosmo- und Theogenieen — dieß ist hesiodische und homerische, mährchenhafte, nicht aristotelische, nicht platonische Philosophie — sie ist die Wissenschaft von den stillen Geistern, von den logisch-metaphysischen Principien, von den Gesetzen, die die Natur und Menschheit bestimmen; aber diese Gesetze sind ewig, unwandelbar dieselben, sie regieren heute noch eben so gut die christliche Welt, wie sie einst die Regenten der heidnischen Welt waren.

Die Theologie aber ist wesentlich christliche Theologie — ihr Princip ist nicht die Wahrheit als solche, sondern das Christliche, Wahr, was Christlich, — **Particularismus** ist ihr Fundament. Historische Wahrheit und Unpartheilichkeit schreiben sich daher erst von den Zeiten und Männern her, die mit rein wissenschaftlichem Geiste die Geschichte behandelten. Wer vom Standpunkt des Christenthums aus das Heidenthum betrachtet, betrachtet es falsch, unwissenschaftlich. Wer die Philosophen mit theologischem Geiste liest, versteht sie nicht, wie dieß die Mißverständisse der Theologen von der Zeit der Kirchenväter bis auf die neueste Zeit herab hinlänglich beweisen. Selbst Entstellungen, Verfälschungen,*) Verläumdungen waren zu allen Zeiten dem Religionseifer geläufige Dinge: er opfert ohne Scheu, eben weil er sich nur auf ein **particuläres** Princip stützt, die Wahrheit seinem Glauben, selbst die allgemeinen Pflichten zum Besten seines particulären religiösen Interesses auf.

Man denke nur, um sich durch Persönlichkeiten den Gegensatz zwischen dem Geiste der Theologie und dem Geiste der Wissenschaft zu vergegenwärtigen, an Bernhard und Abälard, an Lanfrancus und Berengarius, an Voetius und Cartesius, an Jurieu und Bayle, an Lange und Wolf, an Göeze und Lessing, an Melanchthon und die Theologen seiner Zeit, deren „Rabies" er selbst mit unter die Gründe rechnete, die ihm den Tod wünschenswerth machten. Stets war die Liebe, die Wahrheit, die Humanität, — der Geist der Universalität auf Seiten des wissenschaftlichen, der Haß, die Lüge,**) die Intrigue, die Verketzerungssucht — der Geist der Paricularität auf Seiten des orthodoxen Mannes. Kein Wunder. Die Wissenschaft befreit den Geist, die Theologie beschränkt ihn; die Wissenschaft erweitert Sinn und Herz, die Theologie beengt und beklemmt sie. Stets hat darum die Theologie die Philosophie mit fanatischem Hasse verfolgt, weil sie den Menschen auf den Standpunkt des Universums erhebt, auch dem Heidenthum Gerechtigkeit widerfahren läßt, auch in ihm das Wahre anerkennt, und die Wahrheit nicht vom Christenthum, sondern das Christenthum von der Wahrheit abhängig macht, ihr unterordnet; stets die Männer an-

---

*) S. Lessing's kleine Schriften. Sämmtliche Schriften 6. B. p. 223. 224. Berlin 1791.

**) S. z. B. Lessing's Berengarius Turonensis p. 90—93. Sämmtl. Schriften, 13. B.

gefeindet und verketzert, die den Glauben an einen allgegenwärtigen, nicht da oder dort eingeschloßnen Gott geltend machten. Wie hat man es Leibnitz verdacht, wie besonders Wolf deßwegen verketzert, weil sie auch den Indiern, auch den Chinesen Gerechtigkeit widerfahren ließen. Und ist nicht noch heute Nathan der Weise den frommen Theologen ein Stich ins Herz, ein Dorn im Auge?

Denkt aber nur nicht, daß der Haß gegen die Philosophie nur einer besondern Philosophie gilt. Keine Philosophie kam in die Welt, keine wird kommen, die nicht den Theologen für eine unchristliche gilt. Eine Philosophie, die den Theologen recht wäre, wäre eine falsche, wäre keine Philosophie. Die Leibnitz'sche Philosophie, die man in unsern Tagen als eine christliche hat anpreisen hören, galt zu ihrer Zeit den meisten orthodoxen d. h. den ächttheologischen Theologen für eine eben so unchristliche, als ihnen heute die Hegel'sche eine solche ist. Denkt aber auch nicht, daß der, welcher die Philosophie haßt, es mit den übrigen Wissenschaften — etwa die Theologie ausgenommen — redlich meint. Der Haß gegen die Wissenschaft überhaupt macht sich nur Luft in dem Haß gegen die Philosophie, denn die Pilosophie ist die Wissenschaft, welche allein die Idee der Wissenschaft schlechtweg repräsentirt, den Geist der Wissenschaften als Geist, abgesondert von dem bestimmten Stoffe, darstellt. Es ist nur Furcht oder Unwissenheit mit dem Geiste der übrigen Wissenschaften, wenn der gegen die Philosophie aufgebrachte Theolog seinen Haß nicht auf die übrigen Wissenschaften ausdehnt. Ist er redlich und muthig, so muß er es, denn in der Bibel steht: was nicht für mich ist, ist wider mich. Aber die Physik, aber die Astronomie, aber die Botanik, aber die Physiologie, aber die Anatomie, aber die Jurisprudenz ist (im Sinne der Orthodoxen) nicht für Christus, also wider Christus. Wie viele sind durch die Physik, durch die Medicin, durch die Jurisprudenz gänzlich ihrer Orthodoxie entfremdet worden! Ja, woher hat die Freigeisterei ihren Ursprung, als aus diesen Wissenschaften? Sie sind nicht christliche, also wider-christliche Wissenschaften.

In der That galten auch diese Wissenschaften und überhaupt die Wissenschaften zur Zeit, wo der Geist der Theologie der gebietende Geist war, für an und für sich nichtfolglich unchristliche Wissenschaften: die Beschäftigung mit ihnen war nicht an und für sich, sondern nur als ein Mittel

der Theologie gebilligt und geheiligt. Luther war bekanntlich früher ein entschiedener Feind der Philosophie, später anerkannte er sie, jedoch nur aus Gründen äußerlicher Nothwendigkeit, nur aus dem Gesichtspunkt ihrer Nützlichkeit für die Theologie. Ego persuasus sum, sine literarum peritia prorsus stare non posse sinceram Theologiam, sicut hactenus ruentibus et jacentibus literis miserrime et cecidit et jacuit. *) In demselben Sinne empfahl Melanchthon die Philosophie. Adjuvari volo Theologum in oeconomia methodi. Multa enim mutuari eum ex Philosophia necesse erit..... Propter Ecclesiae salutem quae nobis debet esse charissima, obtestor, ut has optimas disciplinas quas Philosophia continet, conservandas esse statuatis et in eas majore studio incumbatis. **) Auch die übrigen Theologen dieses Jahrhunderts trieben die Wissenschaften nur aus formellen, der Wissenschaft an sich fremdartigen Gründen. So bemerkt z. B. Melchior Adam in seinen Vitae Theologorum im Leben des obengenannten Dav. Rungius ausdrücklich: praeter linguarum studium . . . operam impendit artibus. . . . . Vidit enim Dominam hanc (die Theologie) famula fideli et industria opus habere, quantumque adminiculi adferret sobrius sobriae Philosophiae usus ad multorum locorum sacrae scripturae genuinam interpretationem, periculosum denique esse, cum hostibus hac armatura inductis nudum congredi et inermem. Im Leben eines andern Theologen wirft Adam die Frage auf: an Theologo Mathemata conveniant? und bejaht sie mit einer Stelle aus Augustin, wo von dem Nutzen der Mathematik für die Theologie gesprochen wird, es heißt nämlich: numerorum imperitia multa facit non intelligi translate ac mystice posita in scripturis. So lange daher die Theologie herrschte, war der wissenschaftliche Geist ein unterdrückter Geist. Selbst noch in der spätern Zeit, wo die Orthodoxie mehr nur noch eine respectirte, als herrschende Macht war, waren dem Geiste die Flügel gestutzt. Er flatterte nur, wie ein Vogel im Käfig, hin und her, ohne sich frei in die Lüfte erheben zu können. Er war befangen, zaghaft, schüchtern, unredlich gegen sich selbst, voller Verlegenheiten und Widersprüche mit sich, voller Clauseln, Exceptionen und falscher, nicht zur Sache gehöriger Rücksichten;

*) Vita Lutheri in Vitae Theolog. German. a M. Adamo. Francof. ad M. 1726 p. 49.

**) Declamationum Melanchth. et aliorum T. I. Argent. p. 34, 37.

alle Forschungen waren limitirt, nur bis zu einer gewissen, dem Gegenstande nach willkührlichen Gränze freigegeben; kein Gedanke wurde gefaßt, keiner ausgesprochen, ohne daß sorgfältigst untersucht wurde, ob er ortho- oder heterodox; überall wurde die Religion mit ins Spiel gezogen, kein Gegenstand unabhängig, keiner an und für sich, keiner in seinem eignen Interesse, sondern nur im Interesse der Theologie oder wenigstens mit Bezugnahme darauf betrachtet, keine Lehre nach sich selbst, sondern nur nach dem etwaigen Gewinn oder Nachtheil, den der Glaube daraus ziehen könnte, beurtheilt und geschätzt. So hoben die Cartesianer als ein Criterium von der Wahrheit ihrer Lehre, daß die Thiere bloße, seelenlose Maschinen seien, das besonders hervor, daß wenn man dem Thiere eine erkenntnißfähige Seele gäbe, man die natürlichen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele des Menschen ruinire, und daß eben deßwegen nur die Gottlosen und Epikuräer die hartnäckigsten Gegner ihrer Lehre wären. Sie suchten die Wahrheit ihrer Ansicht übrigens nicht nur aus ihrer Uebereinstimmung mit dem Dogma von der Unsterblichkeit, sondern überhaupt mit den religiösen Vorstellungen von dem Wesen Gottes zu erhärten. Und man kann nicht läugnen, daß die Gründe für ihre Behauptung vom Standpunkt der religiösen Vorstellungen aus unwiderleglich waren. Sie zogen nämlich aus dem augustinischen Satz, daß Gott gerecht, das Elend daher ein nothwendiger Beweis der Sünde sey, den Schluß, daß die Thiere, wenn sie Empfindung hätten, dem Elend unterworfen wären, ohne gesündigt zu haben, folglich empfindungslos seyn müßten, denn im entgegengesetzten Falle wäre Gott ein ungerechter und grausamer Gott, der unschuldige Wesen allen möglichen Leiden und Schmerzen Preis gäbe, ohne sie dafür einst zu entschädigen. Sie schloßen weiter, daß Gott, da er alles nur sich zum Ruhme thue und erschaffe, keine der Liebe und Erkenntniß fähige Seelen erschaffen könne, ohne sie zu seiner Liebe und Erkenntniß zu befähigen und verpflichten, daß er aber, wenn er den Thieren Seele und folglich Empfindung gegeben hätte, sie nur für den körperlichen Genuß, für den Zustand der Abkehr von Gott, also für die Sünde erschaffen hätte. *) Das

*) Siehe in Bayles Journal: Nouvelles de la Republique des Lettres, Oeuv. div. T. I. p. 8—9 den Auszug aus der Schrift la Bête transformée en Machine. Desgl. die Schrift Traité de l'ame et de la connoissance des bêtes etc. par A. D···· Amsterd. 1691 chap. XI. p. 74. u. s. w.

Widerliche, das unausstehlich Widerliche an den wissenschaftlichen Streitigkeiten in dem orthodoxen Zeitalter kommt eben daher, daß stets das Interesse der Religion mit hineingezogen wurde, stets ein Gegner dem andern die bedenklichen Folgen seiner Behauptungen für die Sache des Glaubens vorhielt. So drehte sich Bayle's Streit mit Clericus in Betreff der plastischen Naturen Cudworth's und Grew's nur darum, ob diese Geschöpfe für oder wider den Atheismus Waffen an die Hände gäben. Selbst Leibnitz liebte es besonders, sowohl seine eignen, als die Gedanken anderer Philosophen unter den äußerlichen Gesichtspunkt ihrer Consequenzen für die Interessen der Theologie zu stellen, sey es nun aus Schonung und Gefälligkeit gegen sein Zeitalter, oder weil er wirklich noch in den Schranken seines Zeitalters befangen war. So blinzelten die Philosophen, während sie mit dem einen Auge in die Philosophie blickten, mit dem andern stets zugleich in die Theologie. Ihr Geist war kein ungetheilter, kein unbedingter, sondern ein in sich selbst relativer, entzweigespaltner, darum zweideutiger Geist. Sie hielten sich nicht an das einzige Criterium der Philosophie: ob etwas an und für sich selbst wahr oder falsch ist. Wie wahr ist doch und wie für seine Zeit überraschend der Ausspruch Bayle's: la Theologie nuit à la Philosophie.

Nicht minder als die Philosophen waren die Naturforscher unter dem Drucke der Theologie im Widerspruch mit sich selbst. Die Naturforscher des XVII. und XVIII. Jahrhunderts sprachen nur die Betrachtung und Erkenntniß der göttlichen Macht und Weisheit als den eigentlichen Zweck ihrer Beschäftigung mit der Natur aus. Sie entschuldigten vor ihrem eignen Gewissen und vor der religiösen Befangenheit ihres Zeitalters ihren Eifer für das Studium der Natur mit der Versicherung, daß es nur im Interesse der Religion geschähe, und bewiesen dadurch, daß das Studium der Natur an und für sich selber in den Augen der Theologie ein verbotenes, gottloses, oder doch eitles, nutzloses war. (6) Aber — unbeschadet eurer Wahrheitsliebe, ihr trefflichen, verehrungswürdigen Männer — das religiöse Interesse war an sich — freilich nicht in Beziehung auf euern ehrlichen, redlichen Sinn — nur ein Vorwand, eine Einbildung, eine Selbsttäuschung. Im Grunde eurer Seele war der primus Motor eures Eifers der Erkenntnißtrieb der

Natur als solcher. Es war die Natur selbst, die euch reizte, der Unterschied zwischen ihrem geheimnißvollen und eurem euch bekannten, weil gewöhnlichen Thun, der Sporn eurer Wißbegierde, der Gegenstand an und für sich selber, der eure Augen fesselte.

Ein Kunstliebhaber, der zugleich ein frommer Mann ist, wird Bilder von religiösen Gegenständen weltlichen oder gar obscönen Bildern vorziehen. Aber wenn der gute Mann uns sagt, daß er nur aus religiösem Interesse diese Bilder habe und betrachte, so lügt er. Der gute Mann hat unbestritten ein religiöses, aber auch ein Kunstinteresse, das ein selbstständiges, in sich selbst begründetes Interesse ist, das daher auch den Freigeist, auch den Heiden erfüllen kann. Daß er nun *diese* Bilder hat, das allerdings verdankt er seinem religiösen Sinne, daß er aber überhaupt *Bilder* hat und zwar *schöne* Bilder, das verdankt er seinem Kunstsinn. Die Liebe zum Schönen überhaupt ist offenbar der Grundzug des Mannes; der religiöse Sinn bestimmt nur die *Art* der Kunstgegenstände. Er will Schönes sehen, Schönes stets um sich haben, aber nicht *nur*, nicht rein, nicht unbestimmt *Schönes*, nicht Schönes, es sey welcher Art es nur wolle, — darüber würde er die Forderungen vergessen, die sein religiöser Sinn an ihn macht, darüber würde dieser beleidigt und zurückgesetzt; er schiebt also als *Mittelsmann* zwischen seinen ästhetischen und seinen religiösen Sinn einen heiligen Hieronymus, einen Apostelkopf, kurz einen religiösen *Gegenstand* ein. Aber diese religiösen Bilder sind gleichsam nur veranschaulichte Beschwichtigungsgründe seines Gewissens, Concessionen, die sein ästhetischer Sinn seinem religiösen macht, schöne Vorspiegelungen, Illusionen, die ihn in den süßen Traum einwiegen, daß *nur* ein religiöses Interesse ihn erfüllt. Seyd gerecht! Gebt der Religion, was der Religion gebührt, aber auch der Kunst, was der Kunst ist!

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit dem Natursinn der Naturforscher des XVII. und XVIII. Jahrhunderts. Er war der *verborgne*, der latente Grundsinn: das religiöse Interesse geschweige der Hebel, vielmehr nur eine Hemmung und Beschränkung ihres Naturstudiums. Zum Zwecke der Bewunderung der Güte, Macht und Weisheit Gottes ist es nicht nur nicht nöthig, sondern sogar schädlich, die Natur zu studiren. Zu diesem Zwecke reicht vollkommen die bloße natürliche, oberflächliche Anschauung der Natur hin. Den hei-

ligen Franciscus von Assisi rührte bis zu Thränen religiöser Liebe und Bewunderung der bloße Anblick des kleinsten, verächtlichsten Insektes. Je mehr wir die Natur studiren, desto mehr werden wir mit ihrem Gange vertraut, desto eher kommen wir auf den Gedanken von der Selbstthätigkeit der Natur, desto mehr lernen wir die natürlichen Gründe kennen, desto mehr reducirt sich die das sinnliche Auge in Verwunderung setzende Mannigfaltigkeit auf dieselben Zwecke, dieselben Gesetze, dieselben Formen. Das ὅτι reicht zur religiösen Betrachtung hin, aber das δι' ὅτι ist der Kern des Naturstudiums. Daß so viele, so mannigfaltige und darunter so kleine, so unansehnliche Geschöpfe dem *Zwecke nach* dieselben Mittel, wie wir, haben und anwenden, um zu leben und sich zu erhalten — dieses Faktum, welches man mit gewöhnlichen Augen schon wahrnimmt, genügt vollkommen dem religiösen Interesse; aber wissen wollen, wie das Organ dieses Thiers gebaut ist, wie es dasselbe gebraucht, worin seine Nahrung besteht, wie seine Lebensweise beschaffen ist, ist *reines* Interesse an der Natur. Ueberdieß ist die Weisheit, die Güte ein allgemeines, unbestimmtes *Prädikat* eines überdem zwar nicht virtualiter (der Allgegenwart nach) aber doch essentialiter *außer* der Natur gedachten Subjektes, die Macht nicht nur ein unbestimmtes, sondern auch begriffloses Prädikat. Zwischen diesen unbestimmten *Eigenschaften* daher und diesem Thiere von diesem Bau, diesen Organen, dieser Lebensweise oder sonst einem andern bestimmten Naturwesen ist kein Zusammenhang, so daß ich die Weisheit, die Macht Gottes eben so viel oder eben so wenig aus *diesem* Thiere erkenne, als aus *jenem* Thiere von einer ganz *andern* Ordnung und Gattung, als aus einem Baume, als aus einem Steine — abgesehen davon, was hier nicht zu entwickeln ist, daß aus einem *subjektiven* Gotte auch nur das Daseyn von *subjektiven* Wesen, aber nicht von selbstlosen, unempfindlichen Wesen, wie Bäumen und Steinen, im Grunde nur das Daseyn von Wesen, die ihn lieben und denken, nicht das Daseyn von Thieren erklärbar und folglich auch umgekehrt aus ihnen Gott in dieser Bestimmtheit nicht erkennbar ist. Im *Grunde* war aber auch die Bewunderung der *übernatürlichen* Macht und Weisheit nichts anderes als die *Bewunderung des Gegenstandes an und für sich*, die sich nur äußerlich, nur subjektiv, in dem Gemüthe des Beschauers an die religiöse Vor

stellung anknüpfte, eine Bewunderung, die daher auch unabhängig von dieser Vorstellung empfunden werden kann. Und eben weil zwischen diesem bestimmten Gegenstande der Bewunderung und zwischen der göttlichen Macht und Weisheit kein bestimmter Zusammenhang existirt, so war die Vorstellung derselben, der Gedanke daran stets nur der Moment der Abkehr von der Natur, der Moment der Subsumption des Gegenstandes unter die allgemeine Vorstellung einer Creatur, in welcher er gerade das Interesse verliert, das er allein für den Naturforscher hat. So ausgezeichnet daher auch in ihrer Art die Naturforscher der nächstverflossenen Jahrhunderte waren, so unermüdlich in ihrem Eifer, so erfindungsreich an Mitteln und Versuchen, die Natur zu belauschen, so war doch der Geist ihrer Naturforschung im Ganzen ein beschränkter: nur Beobachtung des Einzelnen, so fehlte doch der tiefere Sinn für die Natur im Allgemeinen. Die Theologie mit ihrem Mirakelglauben, mit ihren Vorstellungen eines außernatürlichen, extramundanen, subjektiven, so wie der Mensch, von der Natur persönlich unterschiednen, mit seinem Willen über sie nach Belieben schaltenden, wie eine Maschine sie regierenden Gottes hatte die Menschheit der Natur entfremdet, ihr die Fähigkeit, sich in sie hineinzufühlen, hineinzudenken geraubt. Es war bei den Meisten nicht ein Zug in die Heimath, eine Ahndung der Verwandtschaft mit ihrem Wesen, sondern vielmehr ein Ueberraschtseyn, ein Befremden über dieses räthselhafte Wesen, eine äußerliche Verwunderung, keine aus der Tiefe quellende Bewunderung, eine bloße Neugierde, die sie an die Natur trieb, daher denn auch die Aufmerksamkeit hauptsächlich zunächst nur auf die Curiosa fiel. Was ihrem Gott die Natur war, das war sie ihnen selbst: eine bloße Maschine. Rob. Bayle und Christ. Sturm wollten selbst das Wort Natur als eine heidnische Fiktion verbannt wissen. Wer aber einen der Natur äußerlichen Gott glaubt, der befreundet sich nimmermehr mit ihrem Innern — daher stammt auch aus dieser Zeit der Spruch:

In's Innre der Natur dringt kein geschaffner Geist
Zu glücklich, wem sie nur die äußre Schale weist. —

der bleibt selbst stets in einem von der Natur abgezognen, ihr äußerlichen Verhältniß zu ihr stehen, der hat keine Idee von der Natur. So war es mit den frühern Naturforschern. Die Vorstellung Gottes, wie ihn die Theologie

repräsentirt, war die Gränze, die Schranke ihres Geistes. Daher die Kategorie der geistlosen, äußerlichen Zweckmäßigkeit.

Der Geist hatte zwar eine Freude an der Natur; das theologische Interesse war nicht mehr das ausschließliche, das Alles unterdrückende Interesse; der Mensch blickte nicht mehr nur zum Himmel hinauf: es entzückten sein Auge die schönen Schätze der Erde.

Wie mancherley hab ich mit innigem Vergnügen
Nur bloß an Flügeln einst erblickt:
. . . . . .
Es sind wahrhaftig Wunder-Dinge
Den bunten Flügeln eingeprägt.
Man wird mit großem Rechte können
Sie fliegende, lebend'ge Blumen nennen. *)

Aber zugleich wandelte ihn doch immer wieder mitten drinn in seiner Schaulust ein theologischer Schauer an, der ihn außer das Dießseits in das Jenseits versetzte. Dieser Zwiespalt zwischen dem Einen, was noth-, und zwischen dem Vielen, was wohlthut, dieser Dualismus zwischen Himmel und Erde war es, welcher die Theologie selbst mit sich entzweite und daher — die Zwei ist die Mutter der Vielheit — in eine Menge von Special- oder Filialtheologieen zerspaltete. Je mehr sich intensiv der theologische Geist verlor, desto mehr breitete sich extensiv die Theologie aus, so daß schon der leichtgläubige Naturforscher und Gelehrte, Athan. Kircher, † 1680 — ein Jesuit — nicht weniger als 6561 Beweise für das Daseyn eines Gottes aufzählen konnte. Aber wie vervielfältigte sich erst später die Theologie! Kein Reich der Natur war, das nicht seine besondere Theologie lieferte: da gab es eine Astrotheologie, eine Lithotheologie, eine Petinotheologie, eine Insektotheologie. Selbst die besondern Thiergattungen hatten wieder ihre eigene Theologie. Als im Jahre 1748 unzählige Schaaren von Heuschrecken erschienen, so fiel gleich noch in demselben Jahre der Pastor primarius zu Diepholz, Rathlef, über sie her und fabricirte eine eigene Akridotheologie (d. i. Heuschreckentheologie), wo unter andern Beweisen von „dem großen Verstand Gottes" auch dieser vorkommt: „den Kopf hat Gott an ihnen also eingerichtet, daß er länglich und das Maul unten, damit sie

*) B. H. Brockes Irdisches Vergnügen in Gott; in Lesser's Insektotheologie. Frankf. und Leipz. 1740. p. 348, 351.

im Fressen sich nicht tief bücken, sondern bequem und geschwinde ihre Nahrung nehmen mögen.'' *) Ja es gab kein Wesen der Natur, das die Theologie nicht adoptirt und dem sie nicht ihren heiligen Namen aus Dankbarkeit als ein Andenken vermacht hätte. J. A. Fabricius schrieb eine Hydro- und eine Pyrotheologie; ein Superindentent zu Pfedelbach eine geistliche Lehrschule vom Schnee; andere de tonitru, de pluvia existentiae Dei teste. Auch die Monstra, die am ersten auf einen innern Entwickelungsgang der Natur schließen lassen konnten, auch die Teufel wurden zu Doktoren der Theologie creirt. So hielt der gelehrte J. C. Schwartz eine Antrittsrede de usu et praestantia daemonum ad demonstrandam naturam Dei. Altdorfi 1715. Ja es gab kein Organ des menschlichen Leibes, das nicht der Theologie zu einem Mordinstrument des Atheismus dienen mußte: nicht aus der Idee der Vollkommenheit, aus dem Begriffe der Gottheit, nein! aus den Augen, aus den Ohren, aus dem Herzen, aus dem Hirne, aus der Zunge, aus den Händen, aus den Füßen, aus dem Rückgrade, aus dem Magen, **) aus den Geschlechtstheilen wurden jetzt die Argumente für das Daseyn eines Gottes geschöpft. (7) Die denkenden Naturforscher unterließen wohl oder verwarfen selbst das Bestreben, die Zwecke Gottes im E i n z e l n e n aufzusuchen und anzugeben, unter dem Vorwande, daß dieß eine Vermessenheit sey, im Grunde aber deßwegen, weil sie, wie schon Bacon und Cartesius, die Unfruchtbarkeit der Teleologie einsahen oder doch fühlten; allein die Kategorie der äußerlichen Zweckmäßigkeit im Allgemeinen selbst war doch eine unüberwundene Kategorie ihres Geistes. Selbst der treffliche Reaumur, unstreitig einer der freiesten Köpfe unter den Naturforschern der ersten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts, er, der in seinen Untersuchungen den rein objektiven Standpunkt einnimmt, und selbst sagte: il y a assurement des causes finales particulières qui nous sont connues, mais peut-être y e n a-t-il m o i n s q u e n o u s n e c r o y o n s ***) — ein Satz, den er durch mehrere Beispiele belegte — ist doch in dieser Kategorie an und

*) C. L. Rathlefs Akridotheologie. etc. Hannover 1748. p. 126

**) S. J. A. Fabricius Verzeichniß der alten und neuen Scribenten ꝛc. in dessen: W. Derhams Astrotheologie. Hamburg 1739.

***) Memoires pour servir à l'Histoire des Insectes. à Amsterdam 1737. T. I. P. I. Mem. I. p. 30.

für sich befangen.*) Aber eben diese Kategorie ist eine der Naturforschung fremde, hinderliche Denkweise. So lange der Mensch in der Vorstellung der äußerlichen Zweckmäßigkeit befangen war, hatte er keine unmittelbare Anschauung von der Natur: die Vorstellung des außerweltlichen Gottes war zwischen ihm und der Natur. Der Materialismus, der Mechanismus, der Occasionalismus waren die nothwendigen Folgen davon: alles Leben, aller Geist, alle Vernunft war in dem Begriff Gottes, der doch nicht geistig, nicht vernünftig, nicht lebendig gedacht wurde, aufgegangen. Jeder tiefere Blick in die Natur — wie z. B. der Satz des Hippokrates: Invenit natura ipsa sibi vias non ex ratione (οὐκ ἐκ διανοίας) galt für Ketzerei, für Paganismus, für Atheismus. Wie in allen Sphären, so auch hier hatte der ὁ θεὸς das: τὸ θεῖον verdrängt. Giordano Bruno und Spinoza waren die Einzigen, welche eine Idee von dem innern Leben der Natur hatten und diese Idee rein erhielten. Die Substanz Spinoza's hat keine „Einsicht," weil sie das Vernünftige selbst ist.

Die Teleologie scheint wohl das Gute an sich zu haben, daß sie auf das Vernünftige in der Natur aufmerksam macht, aber es ist nur ein Schein, von dem man sich nicht muß blenden lassen. Die Weisheit, der Verstand Gottes war nur in einer subjektiven Bedeutung erfaßt, nur gedacht nach der Analogie des praktischen Menschenverstandes, der die Dinge zu Absichten benützt, zu Zwecken bildet, die ihnen an sich ganz gleichgültig sind. Der Mensch blieb daher stets außer der Natur stehen: er wurde nicht von sich selbst abgezogen, nicht mit dem Gedanken Gottes zu dem Göttlichen, über den Standpunkt des gemeinen praktischen Lebens, der äußerlichen Werkthätigkeit emporgehoben. Aber wie innerlich, selbst in den Geistern der Naturfreunde die Theologie das Studium der Natur beschränkte und hemmte, so trat sie auch äußerlich von Seiten der Theologen und um so mehr, je weniger sie durch die Beschäftigung mit diesem Studium ihren frommen Eifer zügelten störend und hemmend dem Fortgang der Naturwissenschaft, wie überhaupt der Wissenschaften entgegen. (8) Man denke nur z. B. an das Schicksal des kopernikanischen Systems.

Die Folge von den Bedrückungen und Anfeindungen,

---

*) S. z. B. T. II. P. I. Préface. p. 52. p. 13—14.

welche der wissenschaftliche Geist von Seiten der Theologie erlitt, spüren wir selbst heute noch in bibliologischer Hinsicht. Die für ihre Zeit interessantesten, geistvollsten philosophischen Schriften, wie die eines G. Bruno, eines Nic. Taurellus sind hauptsächlich nur deßwegen solche literärische Seltenheiten geworden, weil sie die Beschränktheit der Theologen in den Geruch atheistischer Schriften brachte. Was war aber das Verbrechen des Atheismus? das, was in der Politik zu gewissen, übrigens wohlbekannten Zeiten das Verbrechen des Hochverraths war.

Aber warum ist denn nun der Geist der Theologie ein der Philosophie, der Wissenschaft — denn die Philosophie repräsentirt, wie gesagt, die Idee der Wissenschaft — entgegengesetzter Geist? Was ist das oberste Princip der Differenz zwischen der Theologie und Wissenschaft? Dieses: das Fundament der Theologie ist das Mirakel, das Fundament der Philosophie die Natur der Sache, das Fundament der Philosophie die Vernunft, die Mutter der Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit, das Princip der Wissenschaft, das Fundament der Theologie der Wille, das Asylum ignorantiae, kurz das dem Princip der Wissenschaft entgegengesetzte Princip der Willkühr. Man merke aber wohl das Fundament der Theologie als einer particulären Wissenschaft, der Theologie in ihrem specifischen Unterschiede von der Philosophie und ihrer Unabhängigkeit von philosophischen Einflüssen, von den Einschränkungen, welche die Vernunft des orthodoxen Theologen, um gefährlichen Consequenzen vorzubeugen oder um sich einiger Maßen Satisfaction zu geben, hinzusetzt, etwa in der Behauptung, der Wille Gottes sei nicht unterschieden von der Weisheit, von dem Wesen Gottes u. s. w., Behauptungen und Einschränkungen, die aber nicht das specifische Princip der Theologie aufheben, eben weil es nur Behauptungen und äußerliche Einschränkungen sind. Die Philosophie betrachtet daher die Gesetze der Moral als sittliche Verhältnisse, als Kategorien des Geistes, als auf sich selbst beruhende Ideen, kurz als Gesetze, die Theologie als Gebote Gottes. Das Gute ist dem Philosophen das Gute, weil es gut ist, dem Theologen, weil es Gott will, weil es sein Befehl ist. Was Gott oder bei den Neuern, denen Gott zu abstrakt, ein leerer Begriff ist, der Herr sagt, ist recht; ob an und für sich selbst gut oder nicht gut, ist gleichgültig, der Wille des Herrn ist die Quelle

des Guten und Rechten; der Wille des Herrn geschehe. *) Der Einwand, den der Theolog dem Philosophen macht, wenn dieser das Princip des Willens als das oberste Prinzip bekämpft, der Einwand: „was Gott oder der Herr will, ist gut, heilig, weil er nur das Heilige, Gute wollen kann, weil er selbst der Heilige ist, mein Gehorsam ist daher kein blinder" ist ein bloßes Sophisma, welches dem Gegner zugibt, daß er Recht hat, indem es ihn abfertigen will. Denn der Wille als Wille ist dann nicht mehr der Grund des Guten, sondern die Natur dieses bestimmten, des göttlichen, des mit der Idee des Guten identischen Willens ist der Grund, daß das, was er will, gut ist. Es ist gut, weil Gott, nicht als wollender schlechtweg, sondern als gut-, als heiligwollender es will. Der Wille wird hier abhängig gemacht von der Idee des Guten, ein spezieller Fall (dieses oder jenes Gebot) aus der Idee des absolut Guten abgeleitet. Aber das will eben der Theologe nicht, das meint er nicht, wenn er den Willen zum Princip macht. Er meint, daß der Wille als Wille, der formelle Wille, der Wille schlechtweg, unangesehen die Natur des Gewollten, abgesehen von der Beschaffenheit des Gegenstandes, der Wille als (in seinem Sinne) freie Willkühr, also der herrische, der gesetz- und vernunftlose Wille die Quelle des Guten ist. Ich will, das ist der entscheidende Grund, mich kümmert nichts der Inhalt der Sache, mich binden keine Gesetze; ich bin ja der Herr über Alles, ich der Gesetzgeber, kein Ding ist bei mir unmöglich. Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas. So spricht der Herr im Sinne der Theologen. Der Theologie ist daher etwas nur heilig, weil es von Gott eingesetzt ist, der Philosophie, weil und wenn es an und für sich selbst heilig ist, aus dem einfachen Grund, weil, wenn nicht die Kategorie der innerlichen objektiven Beschaffenheit der letzte, einzig entscheidende, gültige und verbindende Grund wäre, man nothwendig auch zuletzt annehmen müßte, daß Gott nicht nothwendig, durch seine Natur, in Folge seines Begriffes, sondern nur in Folge eines Aktes der Willkühr gut und heilig wäre, daß Gott folglich sich selbst zum Gott eingesetzt hätte; denn wenn man einmal die Willkühr zum Princip macht, so ist jede Gränze, die man setzt, eine willkührliche, so ist die

*) Trefflich hat schon Daumer in seinen polemischen Schriften diese Materie entwickelt.

Unvernunft die einzig vernünftige und nothwendige Folge, so ist der absolute Unsinn selbst das erste Wesen und Princip der Dinge. (9)

Diese Begründung der moralischen Gesetze ist aber nur ein specieller Fall. Die specifische Tendenz der Theologie ist überhaupt, die Dinge aus Gott abzuleiten und zwar aus dem Willen Gottes. Ihr oberstes metaphysisches Princip so zu sagen — denn es ist kein Denkprincip, sondern vielmehr eine absolut gedankenleere Ausflucht, so tief sie scheint — ein Princip das keineswegs in der Particularität Augustins ihren Grund hat, ist die Schöpfung aus Nichts d. h. aus dem Willen. Lächerlich ist es daher, hinter diesem Nichts Geheimnisse zu suchen. Das Nichts ist nichts als der ontologische Ausdruck des grundlosen, des bloßen Willens. Quare fecit Deus coelum et terram? .... quia vult: voluntas enim Dei est causa coeli et terrae. (Augustin contra Manich.) Die Tendenz der Philosophie dagegen ist, die Dinge überhaupt aus natürlichen Gründen d. h. aus Gründen, welche eine Materie des Denkens sind, aus ihrem Wesen, oder in der Sprache und im Sinne der neuern Philosophen, aus ihrer Idee abzuleiten. (10) Auf die Frage z. B.: wie erklärst du die Erscheinung des Christenthums? antwortet die Theologie, ohne sich darüber zu besinnen, kurzweg: das Christenthum hat keinen natürlichen Ursprung; was braucht es da viel Kopfbrechens, mit dem doch nichts herauskommt? Gott hat es eingesetzt zur Rettung des Menschengeschlechts, als er es einzusetzen für gut und zweckmäßig fand. Der Wille Gottes ist der Grund des Christenthums. Aber die Philosophie versinkt über diese Frage in tiefes Nachdenken und erst nach langer Besinnung unterbricht sie ihr Stillschweigen mit den Worten: du stellst eine Frage an mich, deren Beantwortung aus mancherlei, wiewohl größtentheils nur äußerlichen Gründen nicht leicht ist; ich würde wenigstens einen langen, einen sehr langen Weg machen müssen, wenn ich dir eine mir selbst genügende Lösung geben wollte; die Vernunft ist ein saures Brot. Doch um dir den Unterschied meiner Methode zu zeigen, hier nur so viel. Ein Punkt genügte dem Mathematiker, um die Erde in Bewegung zu setzen: so glücklich ist der Philosoph nicht. Zwei Dinge sind ihm nöthig: Zeit und Natur. Die Zeit enthüllt alle Geheimnisse und die Natur ist allmächtig, aber ihre Allmacht ist die Weisheit, nicht der bloße Wille.

Ich gehe also erstlich aus von der Natur der Religion,

und da sage ich in meiner Sprache: die Religion ist eine **Kategorie** d. h. eine **wesentliche Form** des menschlichen Geistes, namentlich als Volks-Geistes. Die verschiedenen Religionen haben daher einen gemeinschaftlichen Grund, und, so verschieden sie der Materie nach seyn mögen, **gemeinschaftliche** Gesetze. So verschieden die orientalische und occidentalische Philosophie sind, nicht nur die logischen, auch die metaphysischen Gesetze, die Vernunftformen, die allgemeinen Ideen, sind doch überall dieselben — daher die frappante Aehnlichkeit, daher die Erscheinung, daß selbst Termini, die rein willkührlich ersonnene scheinen, wie die scholastische Haeccceitas sich im Sanskrit vorfinden. So ist es auch mit den verschiedenen Religionen. Entweder dürfen wir gar von keiner Religion der Heiden reden, oder wir müssen eine Identität zwischen der heidnischen und christlichen Religion anerkennen. Diese Identität ist aber nichts anders als die **Natur der Religion** überhaupt. Selbst der Fetischismus trägt noch, wenn auch in der gräßlichsten Entstellung, als Carrikatur die Spuren von dem Wesen der Religion an sich, Spuren, die für den Denker, um in das geheime Wesen der Religion einzudringen, eben so wichtig sind, als die Zustände der Leidenschaftlichkeit und Verrücktheit zur Erkenntniß des psychologischen Menschenwesens. Die bei verschiedenen Nationen namentlich des Orients sich vorfindenden, den christlichen Vorstellungen frappant ähnliche Vorstellungen sind daher keine Ueberbleibsel einer ursprünglichen, **historisch** dagewesenen Religion oder Vorbedeutungen der christlichen Religion, sondern aus der Natur der Religion, aus ihren innern Gesetzen, aus ihrem Wesen entsprungne, **nothwendige**, der Religion nothwendige Vorstellungen. Die Gesetze der Religion sind eben die **nothwendigen** Vorstellungen, den Unterschied, den allerdings wesentlichen Unterschied bildet nur der **Inhalt**, der bestimmte Gehalt dieser Vorstellungen, der selbst ein irreligiöser, d. i. dem wahren Wesen der Religion widersprechender sein kann. Die christliche Religion hat also einen **nothwendigen Ursprung**, einen in der Natur der Religion begründeten Ursprung. Sie mußte so seyn, wie sie ist, wollte sie anders dem Wesen der Religion entsprechen.

Ihr zweiter Ursprung ist der zeitliche, der geschichtliche. Die christliche Religion konnte nur zu **der** Zeit in die Welt kommen, in welcher sie erschien, zur Zeit des Weltuntergangs,

zur Zeit des größten Verderbnisses, des Untergangs aller nationalen Unterschiede, aller national-sittlichen Bande, kurz aller der Principien, welche die alte Welt trugen und bewegten, so lange sie klassische Völker, klassische Zeiten hatte. Nur in einer solchen Zeit konnte sich die Religion rein, abgesondert von allen fremdartigen Bestandtheilen, in einer ihrem Wesen entsprechenden Gestalt darstellen. Wie oft in einer ganz schlechten, moralisch und bürgerlich zerrütteten Familie sich in einem Kinde ein reines Gemüth und der tiefste, heiligste Familiensinn erhält, auf eine wunderbare, d. h. den gewöhnlichen Erwartungen und Erfahrungen widersprechende, aber deßwegen nicht minder natürliche und gesetzmäßige Weise, dadurch nämlich, daß der Jammer der Zwietracht dem Kinde den Schauder vor der Zwietracht einflößt und dasselbe in sich selbst zurückstößt, um hier in der innern Welt zu finden, was es in der äußern entbehrt: so war es in jener Zeit mit dem Christenthum. Es ist richtig, das Gute wird nur durch sich selbst erkannt, aber man erkennt auch das Gute noch durch sich selbst, wenn man es durch das Schlechte erkennt; die Empfindung von dem Unglück des Schlechten ist die Empfindung von dem Glück der Tugend: der Mangel eines Gutes bringt oft dieselben Wirkungen hervor, als der Besitz desselben. Die frühern heidnischen Philosophen, lebend entweder noch in den klassischen Zeiten der alten Welt selbst, oder doch in der frischen, lebendigen Erinnerung daran, oder selbst in politischen Beziehungen, dachten darum, wenigstens nicht mit durchgreifender Consequenz, die Idee der Sittlichkeit nicht unabhängig, nicht an und für sich, sondern immer wieder zugleich in Bezug auf nationelle, politische Zwecke. Daher z. B. jene für uns abstoßenden und unsittlichen, aber nur aus ihrer Zeit und ihrem allgemeinen, auf politisch-sittliche Zwecke gerichteten Geiste zu erklärenden Gedanken der alten Philosophen in Betreff z. B. der Weibergemeinschaft, der Abtreibung der Frucht, der Aussetzung schwacher Kinder. Aber das Christenthum verdankt seine Reinheit, seine Strenge, seine Consequenz gerade dem politisch-sittlichen Verderben seiner Zeit; der Geist wandte sich jetzt von aller Politik ab; er verwarf mit dieser schlechten Welt alle Welt. Es war nichts mehr in der Außenwelt, was ihn an sich ziehen, nichts, was sein Auge bestechen, sein Herz verführen konnte. Der Mensch war lebenssatt, im Genießen überdrüßig des Genußes. Die Genußsucht, die

Wollust der römischen Welt war nichts als ein desperater, ein sich selbst zerstörender, sich selbst verhaßter Genuß, nichts als ein glänzendes Elend. Nur in einer solchen nichtigen Zeit und Welt konnte die Idee der Sittlichkeit, welche das einzige Positive des Christenthums ist, (denn das Positive sowohl in dem christlichen Menschen, als in Christus und in Gott, ist zuletzt — wenn man den Endzweck ins Auge faßt, den eigentlichen Sinn der vermittelnden Bilder von den orientalischen Zierathen der Phantasie entkleidet — die in ihrer absoluten Realität dargestellte und verwirklichte Idee der Sittlichkeit) in ihrer Reinheit erfaßt werden. (11) Mag auch gleich das Christenthum sich anfänglich selbst an nationelle Zwecke angeknüpft haben, so hat das doch keine andere Bedeutung, als daß überhaupt Etwas nicht sogleich im Anfange seiner Erscheinung sein wahres Wesen offenbart.

Sollte Euch indeß der eben angedeutete Ursprung eurer Religion aus der Natur der Religion und der Zeit zu despectirlich, zu gemein erscheinen, so erinnere ich Euch nur an euren Wunderglauben, den ihr mit allen andern Völkern gemein habt. Wenn ihr gleich viel von der Göttlichkeit und innern Wahrheit der Lehre redet, und, wenn ihr so redet, sehr liberal mit den Wundern thut und keinen besondern Werth auf sie zu legen scheint, so sieht man doch dann, wenn einer negativ gegen sie auftritt, an eurer Wuth über ihn, daß euch allerdings die Wunder etwas sehr Positives sind, daß ihr also anders redet als ihr denkt. Wer euch nämlich die Mirakel nimmt, der gilt euch für einen Unchristen. Der Mirakelglaube ist also euch verwachsen, identisch mit dem Christenthum. Nun findet sich aber der Mirakelglaube in allen Volksreligionen. Nach allen Gesetzen der Wahrheit und Vernunft ist daher der Schluß gerechtfertigt: das Mirakel ist ein natürliches Bedürfniß, eine Kategorie der Volksreligion. Die Wunder des Christenthums sind aus demselben Bedürfniß entsprungen, aus derselben Nothwendigkeit, aus welcher die Wunder des Heidenthums. Der Wunderglaube ist ein psycho-logisches Gesetz; die Wunder sind nichts weniger als übernatürliche, sie sind sogar gesetz- und naturgemäße Erscheinungen des religiösen Geistes. Wodurch ihr euch von den Heiden unterscheidet, ist nur der Zweck, die Qualität, die Species eurer Wunder. Wollt ihr euch daher der natürlichen Abkunft eurer Religion schämen, so schämt euch vor allem eures Wunderglaubens,

der einen sehr natürlichen Ursprung hat. Wollt ihr mir entgegnen, daß eure Wunder gar nicht in Vergleich zu setzen seyen mit den Wundern der Heiden, weil eure wahre, ihre Wunder falsche wären, euer Wunderglaube daher ein begründeter, der ihrige ein irriger war, so erwiedere ich, daß die Frage, ob ein Wunder ein wahres oder falsches ist, richtiger ob geschehen oder erdichtet — denn Wahrheit ist kein Wunder, auch wenn es geschieht, Wahrheit ist das Gesetz, die Vernunft, die Regel, nicht die Exception, die Aufhebung des Gesetzes, der abnorme Fall — daß diese Frage, sage ich, eine ganz untergeordnete und hier gar nicht zur Sache gehörige ist; denn wenn auch die Wunder der Heiden nur erdichtete, falsche Wunder waren, so war ihnen doch das Wunder, eben so wie euch, ein Bedürfniß, eine nothwendige Vorstellung ihrer Religion. Wenn aber der Glaube an die falschen Wunder aus demselben Bedürfnisse kommt, aus welchem der eurige, so kommt auch umgekehrt euer Wunderglaube aus derselben Quelle, aus welcher der Wunderglaube der Heiden. Eure wahren Wunder beruhen auf demselben innern Grunde, auf welchem ihre falschen, ihr mögt nun auch noch so sehr eure Wunder distinguiren und darauf pochen, daß sie bei euch nur zur Bestätigung von Wahrheiten dienen sollen und daher einen ganz andern Sinn als bei den Heiden haben. Das Wunder ist eine nothwendige Vorstellung der Religion, angeschaut als Faktum, als eine Begebenheit; ob wirklich oder unwirklich, ist eins; der Glaube an das Wunder ist das Wesen des Wunders. Der Glaube bindet sich nicht an die Gesetze der Vernunft und Natur, folglich nicht an die Gesetze der historischen Wahrheit und Wirklichkeit. Es ist daher ein merkwürdiger Widerspruch in dem Wunderglauben, daß er die Sinne als das letzte entscheidendste Zeugniß der Gewißheit für sich haben will, während er doch den Sinnen alle Wahrheit und Gewißheit abspricht, indem er die Gesetzmäßigkeit der Sinnenerscheinung aufhebt, daß er mit natürlichen Augen Ueber- d. h. Wider- natürliches sehen will, sehen zu können glaubt. Das Wunder ist kein Objekt des Sinnes, wie es kein Objekt der Vernunft, des denkenden Geistes ist.

Wenn z. B. Wasser in Wein verwandelt würde, so müßte, um dieses Wunder als ein sinnliches Faktum zu konstatiren, das Wunder vor meinen Augen vorgehen, d. h. ich müßte sehen, wie das Wasser in Wein verwandelt wird; die

Gewißheit des Wunders würde mir nur zu Theil durch die augenscheinliche Einsicht in das Geschehene, in den wunderbaren Verwandlungsproceß; aber dann wäre es ein Wunder, das zugleich kein Wunder wäre, denn ich wüßte, wie es geschehen. Um sich ja keiner Täuschung, auch nicht dem geringsten Verdacht einer Täuschung Preis zu geben, um zur vollkommensten, untrüglichsten Gewißheit zu kommen, stelle man sich vor, daß das Wunder der Verwandlung nicht in einem Kruge, sondern hier in diesem durchsichtigen, sonnenklaren Glase vor sich gehe. Aber was nehmen denn meine Augen wahr? Ich sehe weiter nichts als das bloße Daseyn des Weines an der Stelle des Wassers, d. h. einen natürlichen Gegenstand an der Stelle eines andern natürlichen Gegenstandes, ohne zu begreifen, d. h. *ohne gesehen* zu haben, wie er daher kam; ich glaube daher das Wunder nur, aber ich sehe das Wunder nicht; ich sehe nur Wein auf eine von mir nicht gesehene Weise gekommen an die Stelle des Wassers, aber von dem Wunder selbst habe ich *keine objektive*, sinnliche Gewißheit. Diese sagt mir nur, daß der Wein Wein war, daß das Wasser da Wasser ist und daß da, *wo* Wasser war, den Augenblick nachher Wein war, aber nicht, daß *das Wasser in Wein verwandelt* wurde; dieses Faktum, dieses un- und übernatürliche Werk *ist kein Faktum*, ist nur Glaube. So wenig das räumliche Vacuum ein Objekt des Sinnes, der Erfahrung ist, so wenig ist es das qualitative Vacuum, die unendliche Kluft, die zwischen dem Wasser und Weine liegt: nur der Glaube überspringt sie. Das wirkliche Wunder hat daher kein *objektives Unterscheidungsmerkmal* vor dem erdichteten, eingebildeten oder nur vorgespiegelten Wunder voraus. Es ist eine Selbsttäuschung, Wunder für historische Fakta, für wirkliche Begebenheiten zu halten. Faktum ist, was in dem Augenblick, wo es *geschieht*, die Möglichkeit des Andersseins, und daher in dem Zuschauer die Möglichkeit des Zweifels ausschließt, was unmittelbar, nothwendig die Affirmation, daß es ist, und daß es so ist, mit sich bringt. Aber das Wunder ist ein Geschehenes ohne Geschehen, ein reines Perfectum ohne Imperfectum, ein sinnliches Faktum ohne sinnlichen Hergang, ohne natürlichen Grund. Das Wunder zieht daher auch in dem Augenblick, wo es *geschehen ist*, die *Affirmation, daß es ein Wunder ist*, *nicht* nothwendig nach sich: das, was das Wunder zum

Wunder macht, das Wesentliche dieses Faktums ist kein Objekt der Wahrnehmung: ich bilde mir nur ein, ich glaube, aber ich weiß nicht, daß es auf wunderbare Weise geschehen ist. Das Wunder schließt nicht den Zweifel aus, ob es ein Wunder, ob es nicht doch vielleicht auf natürliche Weise geschehen ist. Es überläßt den Menschen sich selbst, seinem eignen Willen und Gutbefinden: das Wunder widerspricht dem Begriffe eines wirklichen, eines sinnlichen, unläugbaren Faktums; es ist ein Faktum, das kein Faktum ist. Das Faktum ist redlich, offen, zuverläßig, unbedingt, schlechthin affirmativ, aber das Wunder ist amphibolisch, täuschend, versteckt, unredlich: das Faktum gibt sich für nichts anderes aus, als was es ist; sagt es mir auch nicht seinen natürlichen Grund und Hergang, so läugnet es doch nicht, daß es einen natürlichen (wenn auch mir unbekannten) Grund hat und stellt sich daher anspruchslos als ein natürliches Faktum hin, aber das Wunder gibt ein sinnliches Faktum für ein nichtsinnliches aus; das Faktum ist einfach, natürlich, darum unwiderstehlich, aber das Wunder will imponiren, gibt sich eine besondere Bedeutung, die nicht den Stempel der Facticität, der Objektivität an sich trägt, spricht anders als es denkt, gebraucht die gemeinsten, sinnlichen Zeichen und Worte, aber in einem dem Gebrauch und selbst den Gesetzen der Sprache zuwiderlaufenden, rein subjektiven, willkührlichen Sinne. Das Wunder verdient keinen Glauben: es widerspricht dem Wesen der Wahrheit. Die Wahrheit verläßt sich nur auf sich selbst: sie verschmäht es durch berauschende, die Phantasie erregende, den Verstand aber niederschlagende Mittel dem Menschen das Jawort abzubringen. Paskal sagt: il faut juger de la doctrine par les miracles: il faut juger des miracles par la doctrine. La doctrine discerne les miracles et les miracles discernent la doctrine. Tout cela est vray: mais cela ne se contredit pas. *) Aber weder kann das Wunder die Lehre, noch die Lehre das Wunder bestätigen. Die Lehre ist wahr, aber das Wunder beruht an und für sich auf einer durchaus falschen Voraussetzung, auf einer ganz oberflächlichen Anschauung von der Natur, auf einem Urtheil, das der Mensch nicht aus der Tiefe der Natur holt, nicht von dem Stand-

*) Pensées de Mr. Pascal. Pensées sur les miracles. 1.

punkt der Erkenntniß aus über sie fällt, sondern von dem des alltäglichen, gemeinen praktischen Lebens, wo die Natur nur in ihrem äußerlichen Scheine Gegenstand ist. Wie dem äußerlichen Weltmenschen das Leben eines geistigen Menschen ein trauriges, elendes Leben ist, weil es keinen Wechsel, keine auffallenden Veränderungen darbietet und er keine Ahndung davon hat, daß diese äußerliche Einförmigkeit und Langweiligkeit nur von innerlich reichem und selbstgenügsamen Leben zeugt: so erscheint dem Menschen von dem Standpunkt des gewöhnlichen Lebens aus, wo ihm nur die Wiederkehr von Einem und Demselben stets vor die Augen tritt, wo ihm nur die äußerlichen Folgen der innerlichen Gesetzmäßigkeit, nicht diese selbst Gegenstand ist, die Natur als ein gemeines, triviales Ding und er glaubt daher nur in gewaltsamen Unterbrechungen, in theatralischen Spektakeln, in mirakulösen Intermezzos die Spuren des göttlichen Geistes zu vernehmen. Aber in der That ist das Wunderbare, ist der über der Natur waltende göttliche Geist allein das Gesetz in der Natur — das Gesetz nichts weniger als der todte Buchstabe oder ein bloßes Produkt, sondern der lebendige, tiefsinnige Geist, die innere, schaffende, allbestimmende Seele der Natur selbst. (12) Allerdings glaubt daher auch die Philosophie Wunder, aber sie glaubt nicht die Wunder der Theologie — die Philosophie wenigstens, die dieses Namens würdig, die nicht eine niedrige Buhldirne der Theologie ist, nicht bei jedem Gedanken, den sie denkt und spricht, mit weinerlicher Stimme die Theologie um Verzeihung bittet, um nicht den gemüthlichen, wohlbehaglichen Frieden des Einverständnisses mit ihr zu verscherzen, die Philosophie, die ihren Nacken nicht mit sklavischer Gesinnung unter das Joch hundert oder tausendjähriger Vorurtheile beugt. Sie glaubt nicht die Wunder der Willkühr und Gesetzlosigkeit, die Wunder der Einbildung, sondern die Wunder der Vernunft, der innern Natur der Dinge, die geheimen stillen Wunder der Erkenntniß, die nur der gesammelte Geist des Weisen in den Stunden der tiefsten wissenschaftlichen Entzückung in dem einsamen Tempel der Musen vernimmt, nicht die Wunder, die mitten auf dem Marktplatz der gemein-sinnlichen Anschauung durch Paukenschläge und Trompetenstöße dem pompsüchtigen Pöbelsinn der gaffenden Menge sich ankündigen — sie glaubt unvergängliche, ewig sich er-

neuernde, lebendige, universelle Wunder, nicht partikuläre, zeitliche, todte und eben deßwegen geist- und bedeutungslose Wunder. Die Philosophie hängt ihr Herz nicht an zeitliche Dinge — geschweige an den ägyptischen Mumiendienst der Vergangenheit.

Die Religion und die Moral
oder
Bayle's Gedanken über den Atheismus.

Nun zurück zu Bayle. Bayle ist von Natur, so zu sagen, von freien Stücken, sua sponte kein theologischer, sondern ein nicht- ja anti-theologischer, d. i. denkender Kopf. Daß der Gegensatz zwischen Theologisch und Antitheologisch als synonym mit dem Gegensatze zwischen Theologisch und Denkend genommen wird, kann nach dem Bisherigen nicht befremden, denn wer etwas aus dem Willen Gottes ableitet, der begibt sich eben damit aus dem Gebiete des Denkens heraus; er gibt keine innern Gründe an, die allein ein Gegenstand des Nachdenkens sind. Bayle's wesentliches Interesse ist es überall, sich keinen blauen Dunst durch unbestimmte Vorstellungen und Allgemeinheiten, gegen die er bei jeder Gelegenheit eifert, vorzumachen, sondern klar und deutlich zu sehen, die Dinge in ihrer Bestimmtheit, ihrer specifischen Differenz zu erfassen, und aus ihren natürlichen, d. i. wahren und vernünftigen Gründen abzuleiten. Schon in seiner ersten größeren Schrift (13), seinen Pensées diverses ecrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comete qui parut au mois de Décembre MDCLXXX, *) — ein Komet, der die ganze Welt fast in Furcht und Schrecken gesetzt hatte — spricht sich dieser Geist, dieses Interesse auf's bestimmteste aus. Seine Tendenz ist nämlich keine andere hier, als die Kometen als das, was sie sind, als natürliche Körper darzustellen, sie, entkleidet von der furchtbaren Bedeutung, die ihnen das religiöse Vorurtheil gegeben, in ihrer wahren Gestalt zu zeigen. Da er aber bei seinen befangenen Zeitgenossen nicht hoffen konnte, durch philosophische und physikalische Gründe allein seinen Zweck zu erreichen, so sucht er besonders auch durch theologische Gründe ihre Vorurtheile zu zerstören. Er beweist, daß die Kometen, wenn sie Gott, wie es die allgemeine Meinung

*) Im III. B. seiner Oeuvres diverses.

war, zur Vorbedeutung von Uebeln und damit als Mittel zu religiösen Zwecken hervorbrächte oder auch nur gebrauchte, nur die Götzendiener in ihrem Aberglauben bestärken würden, also Folgen hätten, die zu bezwecken, Gottes Wesen widerspricht. Dieser Satz führte ihn auf die in seiner Zeit großen Anstoß erregende Behauptung *), daß der Atheismus kein größeres Uebel sey, als der Polytheismus, überhaupt die Idolatrie oder der Aberglaube, und diese Behauptung wieder auf die berüchtigten Sätze, daß der Atheismus nicht nothwendig mit Immoralität verbunden sey, daß selbst an sich ein Staat recht gut aus Atheisten bestehen könnte, weil der Atheist auch durch natürliche Gründe zu guten Handlungen bewogen werden kann und die Menschen überhaupt nicht im Einklang, sondern vielmehr im Widerspruch mit ihren theoretischen, namentlich religiösen Principien leben, die Atheisten also leben können und theils wirklich leben, als glaubten sie einen Gott, die Gottesgläubigen, die Christen aber leben können und wirklich leben, als glaubten sie an keinen Gott. Bittere Wahrheit! Die Christen leben nicht ihrer religiösen Ueberzeugung gemäß, ihr Leben widerspricht ihrem Glauben.

„Der Geist unsrer heiligen Religion, sagt Bayle, die uns, wie alle wissen, die auch nur die ersten Elemente des Evangeliums kennen, nichts so sehr anbefiehlt, als Unrecht zu ertragen und demüthig zu seyn, flößt uns sicherlich keine kriegerischen Gesinnungen ein; der evangelische Muth ist ein ganz anderer Muth, als der kriegerische; und doch gibt es auf der Erde keine kriegerischen Nationen, als die Christen. Die Türken selbst stehen hierin den Christen nach — von uns lernen selbst die Ungläubigen den Gebrauch besserer Waffen. Ich weiß wohl, daß sie das nicht von uns als Christen lernen, sondern deßwegen, weil wir mehr Verstand und Geschicklichkeit besitzen.... aber nichts desto weniger finde ich hierin einen sehr überzeugenden Beweis, daß man in der Welt nicht die Lehren der Religion befolgt, da am Tage liegt, daß die Christen allen ihren Geist und alle ihre Leidenschaften auf die Vervollkommnung der Kriegskunst verwenden, ohne auch nur im Geringsten durch die Erkenntniß

*) S. hierüber auch Walchs Philosoph. Lexikon. Leipz. 1733. Art. Atheisterey. p. 141.

des Evangeliums von dieser grausamen Tendenz abgebracht zu werden." *)

„Selbst die Christen, welche aus ihrem Cultus alles Götzendienerische entfernten, haben sich ein Götzenbild errichtet: sein Name ist die Ehre (le point d'honneur), und diesem Idol opfern sie ihre Ruhe, ihr Vermögen, ihr Leben, selbst das Heil ihrer Seele auf. Auch ein noch so eifriger Protestant, wenn er eine Ohrfeige bekommt, schlägt sich zur Wiederherstellung seiner Ehre. Er ist vollkommen überzeugt, daß die Religion ihm gebietet, die gröbste Beschimpfung zu vergeben, er bittet alle Tage in dem von Jesus Christus selbst vorgeschriebenen Gebete Gott um Vergebung seiner Sünden, wie er selbst die erhaltenen Beleidigungen vergibt, d. h. er verdammt sich selbst, wenn er nicht vergibt. Er weiß überdem, daß die Staatsgesetze über den Mord, den ihm die Religion verbietet, die Todesstrafe verhängt haben und daß er sich nicht schlagen kann, ohne die Möglichkeit eines Mordes zu riskiren. Er setzt eben so sich selbst der Gefahr aus, getödtet zu werden und seine Seele mitten in der Wuth der Rachsucht auszuhauchen, d. h. geraden Wegs in die Hölle zu fahren, denn er hat nicht die Gewißheit, ob ihm noch Zeit genug zu einer frommen Handlung übrig bleiben wird. Aber alles ist umsonst: die Vorstellung der Ehre hat mehr Gewalt über ihn, als das Interesse seines Lebens oder Heiles und seine Anhänglichkeit an die Religion.... Aber eben so ist es mit allen Dingen, die das Christenthum verboten, aber nichts destoweniger die Christen der Welt noch für ehrenvoll ansehen." **) „Selbst die gewöhnlichsten Beschäftigungen des Lebens, die nach menschlichen Begriffen unschuldigsten Bereicherungsmittel, (wie der Handel, das Ausleihen Geldes auf Zinsen) sind nicht nur dem Geiste des Evangeliums, sondern auch den ausdrücklichen Verboten Christi und der Apostel zuwider. Ein Theolog, der seine Lebenszeit auf einen Commentar der heiligen Schrift verwendet, hätte seine Zeit viel nützlicher anwenden können, wenn er sie auf die Handlungen der Andacht und christlichen Liebe verwendet hätte. Alle Schriftsteller müßen eingestehen, daß sie verdammt wären, wenn sie nach den Vorschriften des Evangeliums beurtheilt und gerichtet würden. ***)

*) Pensées diverses §. 141. p. 90 u. 91.
**) Réponse aux Questions d'un Provincial p. 966. T. III.
***) Eclaircissement sur les Obscenités im IV. T. des Dict. hist.

La Religion n'est pas un frein capable de retenir nos passions. „Es war eine Zeit, wo man den Priestern und Mönchen in Deutschland gegen eine gewisse jährliche Abgabe an ihren Prälaten erlaubte, sich Beischläferinnen zu halten. Gewöhnlich hält man die Habsucht allein für den Grund dieser schändlichen Nachsicht. Aber es ist wahrscheinlich, daß man dadurch die Keuschheit der ehrbaren Frauen wenigeren Gefahren aussetzen und ihre Männer beruhigen wollte, deren Rache zu verhüten im Interesse der Geistlichkeit lag. Seht, so wenig war die christliche Religion im Stande, die Unzucht zu bezähmen, daß man sich genöthigt sah, ihr einen Theil der Weiber aufzuopfern, um den andern zu retten und durch ein geringeres ein größeres Verbrechen zu verhüten, das aber dessen ungeachtet ein sehr gemeines geworden." (Pensées div. §. 165.) „Das Sittenverderbniß unserer Zeit hat keineswegs daher in dem Unglauben der letzten Jahrhunderte seinen Grund." §. 156. „Wenn man unter dem Glauben den wahren Glauben versteht, den Glauben, der stets von der Liebe Gottes begleitet und ein besonderes Geschenk des heiligen Geistes ist, so hat man wohl Recht; aber wenn man darunter versteht den Mangel an Ueberzeugung, d. h. daß wir deßwegen einen schlechten Lebenswandel führen, weil wir die Dogmen der christlichen Lehre für problematisch und ungewiß halten, so hat man Unrecht; denn mit Ausnahme einiger vornehmen Personen und falschen Gelehrten oder wohl gar selbst Einiger von Euch Herren Theologen, glauben alle Leute von uns das Mysterium der Incarnation, den Tod und das Leiden Jesu Christi, seine Himmelfahrt, seine Gegenwart auf unsern Altären,*) das jüngste Gericht, die Auferstehung der Leiber, den Himmel und die Hölle. Man hat vielleicht von diesen Dingen keine evidente Ueberzeugung, aber man hat wenigstens eine solche Ueberzeugung, welche den Zweifel ausschließt. Unsre Bauern, unsre Handwerker, unsre Soldaten, unsre Bürger, alle unsre Frauen, die meisten Edelleute und Gelehrte glauben aufrichtig und fest alle Artikel des Symbolum. Solcher, die an der Göttlichkeit der christlichen Religion zweifeln und alles, was man vom künftigen Leben sagt, für Fabeln erklären, sind sehr wenige." §. 150. „Allein, es verträgt sich recht wohl

et critiq. p. 649. und Rep. aux Quest d'un Prov. das interessante Kapitel XXVIII. Part. III. p. 979. u. s. w

*) B. schrieb die Pensées div. in der Rolle eines Katholiken.

die Ueberzeugung von unsern Religionsgeheimnissen mit allen möglichen Sittenlosigkeiten." „Die bloße Ueberzeugung von unsern Mysterien ist es nicht, was das Herz des Menschen reinigt." §. 147. „Die Erfahrung lehrt, daß auch die, welche einen Himmel und eine Hölle glauben, zu Verbrechen aller Art fähig sind und es ist daher evident, daß die Neigung zum Bösen nicht daher kommt, daß man nicht weiß, daß ein Gott ist, und daß sie nicht durch die Erkenntniß eines strafenden und belohnenden Gottes gebessert wird, offenbar, daß die Neigung zum Bösen in einer Seele, die keine Erkenntniß von Gott hat, nicht stärker ist, als in einer Seele, die Gott kennt." §. 145. „Wir können es sogar als ein Princip aufstellen, daß 1) die Menschen im höchsten Grade sittenlos und doch zugleich vollkommen von der Wahrheit einer Religion, selbst der christlichen Religion überzeugt seyn können; 2) daß die Erkenntnisse der Seele nicht die Ursache unsrer Handlungen sind — ein Satz, den Bayle bestimmter noch so ausdrückt: ce ne sont pas les opinions générales de l'esprit qui nous determinent à agir, mais les passions présentes du coeur. §. 138. — 3) daß allgemein gesprochen (denn ich nehme immer diejenigen aus, die der Geist Gottes leitet) der Glaube einer Religion nicht den Wandel eines Menschen regelt und bestimmt, außer daß er höchstens dazu geeignet ist, in seinem Herzen Zorn gegen Andersdenkende, Furcht, wenn er sich von Gefahr bedroht glaubt, und andere ähnliche Leidenschaften hervorzubringen." §. 143.

Aber wenn der Glaube nicht fähig ist, unsre Leidenschaften zu zügeln, so kommt auch das Gute, welches wir thun, nicht aus dem Glauben. „Ach! wie täuschen sich die Leute, wenn sie glauben, aus Liebe zu Gott käme das Löbliche, das sie thun.... Seht, das ist der Zustand der meisten ehrbaren Leute. Sie haben eine Lieblingsleidenschaft, die sie zärtlich pflegen und der sie nichts abbrechen. Im Uebrigen ist ihr Wandel moralisch. Sie thun sich darauf was zu gute und bilden sich ein, daß sie hierin Gott ein großes Opfer darbringen. O armselige Unwissenheit! wenn ihr fähig wäret, Gott ein großes Opfer zu bringen, so würdet ihr wohl einsehen, daß ihr vor allem eure Lieblingsleidenschaft aufopfern solltet, und daß man nicht die Leidenschaft opfert, für welche uns unser Temperament unempfindlich macht." §. 176. „Wenn einige Sünden gemeiner und häufiger sind, als andere, so hat das seinen Grund nur darin, daß es Sünden gibt, wel-

che weniger Kosten erfordern und allgemein eine fühlbarere Freude verursachen, als die übrigen. Denn mit einem Worte die Freude (la joie) ist die Seele alles menschlichen Thuns und Treibens, und gewiß, was man auch dagegen sagen mag, daß der Mensch mehr Liebe zum Vergnügen hat, als Abscheu vor dem Schmerz, und empfindlicher ist für das Gute, als Ueble. Er trägt kein Bedenken, in Verdruß und Schmerz zu gehen, wenn nur der Weg durch die Freude geht, noch, durch den Schmerz und Verdruß hindurchzugehen, wenn nur das Ziel die Freude ist." §. 167. „Warum ist z. B. die Rache so gemein unter den Christen? Etwa deßwegen, weil wir nicht wissen, daß das Evangelium sie uns als eine verbrecherische Handlung verbietet? Nichts weniger als dieses.... es kommt daher, daß sie für alle Menschen Reize hat. Die Italiener finden an ihr solche Reize, daß sie mit einer schauderhaften Entweihung sagen, daß Gott sie sich vorbehalten hat, um der Einzige zu seyn, der im Genusse eines so köstlichen Gerichtes ist." §. 171. „Das wahre Princip der Handlungen der Menschen (ich nehme natürlich Die aus, in welchen sich die Gnade des heiligen Geistes in ihrer ganzen Wirksamkeit entfaltet) ist nichts anderes, als das Temperament, die natürliche Neigung zum Vergnügen, der Sinn für gewisse Gegenstände, das Verlangen zu gefallen, gewiße im Umgang mit unsern Freunden angenommene Gewohnheiten oder sonst eine Gemüthsstimmung, die in unsrer Natur ihren Grund hat." §. 136. „Bildet euch also nicht ein, daß Leute ohne Religion schlechter handeln würden, als ihr Christen mit eurer Religion; denn die Neigung zum Mitleid, zur Nüchternheit, zur Milde u. s. w. kommt, wie gesagt, nicht daher, daß man weiß: es ist ein Gott, sondern von einer gewissen Verfassung des Temperaments, welche durch die Erziehung, durch das persönliche Interesse, durch das Verlangen nach Lob, durch den Vernunftinstinkt und andere ähnliche Motive, die eben so gut im Atheisten, als in den übrigen Menschen sich vorfinden, befestigt wurde." §. 146. Weltliche Principien allein regieren die gemeine Welt — Furcht vor der weltlichen Gerechtigkeit, vor allem Furcht vor der Schande. Les loix humaines font la vertu d'une infinité des personnes. §. 162. „Die Zucht der Weiber ist ein Beispiel hievon. Wie viele sind die Originale zu der Amaryllis des Pastor fido und sagen im Grunde ihrer Seele oder in einem verliebten tête-à-tête

Que votre bonheur est extrême,
Cruels lions, sauvages ours,
Vous qui n'avez dans vos amours
D'autre regle que l'amour même!
Que j'envie un semblable sort,
Et que nous sommes malheureuses
Nous de qui les loix rigoureuses
Punissent l'amour par la mort!
Ha! que l'on aime peu, quand on craint de mourir!
Myrtille, plût au Ciel q'une mort inhumaine
Fût du péché la seule peine!
Je ferois gloire d'y courir.
Seule regle des belles ames.
Et le premier Dieu de mon coeur,
Honneur! voi que je fais à ta sainte rigueur
Un sacrifice de mes flammes. §. 164.

„Eine Gesellschaft von Atheisten würde die bürgerlichen und moralischen Tugenden eben so gut als die übrigen Gesellschaften realisiren, wenn sie nur die Verbrechen strenge bestrafte und die Vorstellungen der Ehre und Schande an gewisse Dinge knüpfte; denn dadurch, daß die Glieder der Gesellschaft nichts wüßten von einem ersten Wesen als einem Erhalter und Schöpfer der Welt, würden nicht die Gefühle für Ehre und Schande, für Lohn und Strafe und alle sonstige Leidenschaften, welche die übrigen Menschen bewegen, ausgerottet, auch nicht alle Erkenntnisse der Vernunft vertilgt. Man würde daher auch unter ihnen Leute antreffen, die redlich wären im Verkehr, hilfreich gegen Arme, Feinde der Ungerechtigkeit, treu gegen ihre Freunde, großmüthig gegen ihre Beleidiger, fähig, den Wollüsten des Leibes zu entsagen, gutmüthig gegen Jedermann." „Die Begriffe der Ehre und Schicklichkeit (les idées d'honnêteté, früher de bienséance), welche unter den Christen herrschen und je nach verschiednen Zeiten und Völkern verschieden sind, kommen keineswegs aus ihrer Religion. Allerdings gibt es einige allgemeine, denn bei keiner christlichen Nation gereicht die Keuschheit einer Frau zur Schande. Aber wollen wir aufrichtig seyn, so müssen wir eingestehen, daß dieser Begriff älter ist als Moses und das Evangelium: er ist ein gewisser Eindruck (impression) der so alt als die Welt selbst ist. Auch die Heiden entnahmen diesen Begriff nicht ihrer Religion: er ist ein Werk der Natur, d. h. der allgemeinen Vorsehung."

§. 172. „Darum ist es ein grober Irrthum zu glauben, daß sich der Atheist jedem Verbrechen überlassen würde, wenn er nur keine Strafe von der weltlichen Gerechtigkeit zu befürchten hätte; die Epikuräer begingen mehrere tugendhafte und edle Handlungen, deren sie sich recht gut hätten enthalten können, ohne eine Strafe zu befürchten, und in denen sie wirklich der Tugend den Nutzen und das Vergnügen zum Opfer brachten. Die Vernunft hat es den alten Weisen gesagt, daß man das Gute aus Liebe zum Guten selbst thun, daß die Tugend sich selbst den Lohn ersetzen muß und daß es nur einem schlechten Menschen zukommt, sich aus Furcht vor der Strafe der Sünde zu enthalten. *).... Lesen wir nicht, daß Epikur, ob er gleich die Vorsehung und Unsterblichkeit der Seele läugnete, es nicht unterließ, die Götter zu ehren? — Gab er nicht auf den Vorwurf, daß er nichts mit der Verehrung der Götter zu schaffen hätte, da er überzeugt wäre, daß sie den Menschen weder Gutes, noch Böses thäten, zur Antwort, daß die Trefflichkeit ihrer Natur allein Grund genug zu ihrer Verehrung wäre? Il est donc vrai que la Raison a trouvé sans le secours de la Religion l'idée de cette piété que les Peres ont tant vantée, qui fait que l'on aime Dieu et que l'on obéït à ses Loix, uniquement à cause de son infinie perfection. Cela me fait croire, que la Raison sans la connoissance de Dieu peut quelquefois persuader à l'homme, qu'il y a des choses honnêtes qu'il est beau et louable de faire, non pas à cause de l'utilité, qui en revient, mais parce que cela est conforme à la Raison. §. 178.

„Es gibt Gesetze des Denkens, die unabhängig von dem Willen des Menschen durch sich selbst, nicht in Folge der Willkür richtig und wahr sind; eitel und lächerlich wäre der Widerstand des menschlichen Geistes gegen das Wesen und die Eigenschaften dieser Gesetze. Aber wenn es für die Thätigkeiten des Verstandes bestimmte und unveränderliche Gesetze gibt, so gibt es auch solche für die Handlungen des Willens. Die Regeln dieser Handlungen sind nicht alle willkürlich; es gibt solche, die aus der Natur-Nothwendigkeit

---

*) La Raison a dicté aux anciens sages, qu'il faloit faire le bien pour l'amour du bien même et que la vertu se devoit tenir à elle-même lieu de récompense et qu'il n'appartenoit qu'à un mechant homme, de s'abstenir du mal par la crainte du châtiment.

fließen und eine unerläßliche Verbindlichkeit uns auflegen, und wie daher ein Schluß, der den Regeln des Schlusses widerspricht, ein Fehler ist, so ist auch eine Willenshandlung, die den Regeln des Willens nicht conform ist, ein Fehler. Die allgemeinste dieser Regeln ist aber, daß der Mensch das wollen muß, was der Vernunft (à la droite raison) conform ist, und daß er seine Schuldigkeit nicht thut, so oft er will, was ihr zuwider ist. Ihr dürft es sicherlich glauben, daß es nie solche Atheisten gab, die es für gleichgültig hielten, den Gesetzen der Logik gemäß zu schließen. Sie erkannten also offenbar, daß ein Paralogismus oder ein Sophisma für Jeden, der es macht, sey es nun absichtlich oder unwissentlich, schimpflich ist. Warum wollt ihr also den Atheisten die Fähigkeit absprechen, zu erkennen, daß man verpflichtet ist, die Handlungen des Willens nach der Vernunft zu richten, d. h. die Gesetze der Moral zu erfüllen? — Die Tugend ist durch ihre natürlichen Eigenschaften, unabhängig von jedem Gesetze, liebenswürdig. — Was hast du gelernt aus der Philosophie? frug man einen griechischen Philosophen; ungeheißen (ἀνεπιτάκτως) zu thun, was Andere aus Furcht vor den Gesetzen thun — war seine Antwort. — Eben weil es eine innere Schönheit, eine innere Güte der Tugend gibt, weil die moralischen Wahrheiten in Folge der Natur der Dinge selbst und vor den Gesetzen Gottes dem Menschen gewisse Pflichten auflegen, konnten Thomas Aquino und Hugo Grotius behaupten, daß wir, selbst wenn es auch keinen Gott gäbe, dennoch verpflichtet wären, den Gesetzen des Naturrechts Gehorsam zu leisten." *)

„Der griechische Philosoph Hermias behauptete, daß man sich nicht die Unwissenheit des Verkäufers zu Nutzen machen dürfe, sondern ihn auf den wahren Werth der Waare, wenn er ihm unbekannt sey, aufmerksam machen müsse.... Er billigte nicht den Grundsatz: Volenti non fit injuria.... Seine Handlungen entsprachen diesem schönen Grundsatz, denn als ihm einst Jemand ein Buch zum Verkauf angeboten und den Preis zu niedrig angesetzt hatte, sagte er es ihm und bezahlte ihm mehr, als er verlangte; so handelte er in mehreren andern Fällen und so oft sich nur die Gelegenheit dazu darbot. Kann man sich eine Handlungsweise denken, die eines Philosophen würdiger wäre? Wahrlich die Christen,

*) Continuation des Pensées div. p 406, 410, 415.

die so handeln, sind selten. Rara avis in terris nigroque simillima cygno." *) „Nach der Eroberung von Megara schrieb Demetrius an den Philosophen Stilpon, um von ihm ein Verzeichniß von seinen bei der Plünderung der Stadt erlittenen Verlusten zu verlangen. Stilpon gab ihm zur Antwort, daß er Nichts verloren, weil ihm Niemand seine Vernunft und Wissenschaft geraubt hätte. Er gab ihm zugleich mehrere gute Lehren, um ihm die edlen Gesinnungen der Humanität und Wohlthätigkeit einzuflößen, und er rührte so sehr diesen Fürsten, daß er diese Lehren befolgte. Ich glaube wohl, daß es unter unsern Frommen auch gute Leute gibt, die eben so handeln würden, aber ich glaube auch, daß es solche gibt, die den Grundsatz: Charité bien ordonnée commence par soi-même befolgen würden. Wenn ein Fürst nach der Plünderung einer Stadt ihnen das Versprechen gäbe, ihren Schaden ihnen vollständig wieder zu ersetzen, so würden sie sicherlich die Gelegenheit benützen, ihm sanfte Gesinnungen einzuflößen und das Wohl des Volkes zu empfehlen, aber sie würden dabei sich nicht vergessen, sie würden ihm ein genaues Verzeichniß von allen verlorenen Gegenständen überschicken, sie würden es so einrichten, daß sie selbst mit Gewinn entschädigt würden. Aber hier seht ihr einen Philosophen, der nichts weniger als ein Frommer war, die Gunst eines siegreichen Fürsten nur dazu benützen, um ihm friedfertige und milde Gesinnungen beizubringen; er schickt ihm nicht das verlangte Verzeichniß; sein Haus war geplündert worden; man bietet ihm eine reichliche Entschädigung an; aber er antwortet, daß er nichts verloren und daß seine Güter nicht in Dingen beständen, die ihm Soldaten rauben könnten. Das ist zweifelsohne sehr edel." **) „Die Sitten des heidnischen Philosophen Xenokrates waren so rein, so würdevoll, so moralisch oder vielmehr so streng, daß ein Theologe seines Gleichen heute unfehlbar für einen Jansenisten oder Rigoristen gelten würde. Er war vollkommen Herr über seine Leidenschaften. Eine ausgezeichnet schöne Hetäre hatte gewettet, daß er ihren Versuchungen unterliegen würde; aber sie verlor die Wette, ob sie gleich neben ihm liegen durfte, und daher alle Kunstgriffe ihres Handwerks

*) Dict. hist. et critiq. Art. Hermias.
**) Dict. Art. Stilpon. Rem. F.

anwenden konnte. Wahrlich ein eben so merkwürdiger Sieg als der eines heiligen Adhelm und so mancher andrer Heiligen, die dergleichen Prüfungen, à ce qu'on dit, glücklich bestanden. Die Keuschheit war aber nicht die einzige Tugend des Weisen: alle übrigen Tugenden der Mäßigkeit zeichneten sein Leben aus: er liebte weder Vergnügungen, noch Reichthum, noch Lobeserhebungen. Nie konnte man ihn durch Geschenke bestechen; seine Wahrhaftigkeit (sincerité) und Rechtschäffenheit war eine so ausgemachte Sache, daß er der Einzige war, welchen die Obrigkeit von Athen der Verbindlichkeit enthob, sein Zeugniß durch den Eidschwur zu bekräftigen. Durch eine Vorlesung über die Mäßigkeit machte er auf den Polemo, den größten Trunkenbold und Wohllüstling seiner Zeit einen solchen Eindruck, daß dieser auf der Stelle den Entschluß faßte, sich zu bessern und auf das Studium der Weisheit zu legen. Und diese Bekehrung war von Bestand; der Convertit wurde ein sehr würdiger Philosoph. Wenn eine Kapuzinerpredigt heute eine solche Umwandlung hervorbrächte, so würde man hierin eine besondere Wirkung des heiligen Geistes erblicken und den Einfluß einer Gnade bewundern, die den Jansenisten zufolge im höchsten Grade durch sich selbst wirksam wäre; denn der, in dem die Vorlesung des Xenokrates eine solche Umwandlung bewirkte, war kein Wohllüstling von gewöhnlichem Schlage, das war ein Meister in seiner Art, ein Mensch, der sich seine Liederlichkeiten zur besondern Ehre anrechnete cc."*) „Auch den erklärten Atheisten unter den heidnischen Philosophen kann man in Betreff ihres moralischen Wandels keinen Vorwurf machen, und sie haben gut zwischen dem, was gut oder schlecht, recht oder unrecht ist, zu unterscheiden gewußt. Diagoras, der Atheist par excellence genannt, gab den Einwohnern von Mantinea vortreffliche Gesetze." „Selbst den Plinius darf man, nach einigen Stellen zu schließen, geradezu unter die Atheisten setzen. Er gab keine andere Gottheit zu, als die Natur und spottete über das Dogma der Vorsehung. Irridendum vero agere curam rerum humanarum illud, quidquid est summum. Anne tam tristi atque multiplici ministerio non pollui credamus dubitemusve? Unter den Juden gab es eine Sekte, die ganz offen die Unsterblichkeit der Seele läugnete, es waren die Saducäer. Aber ich sehe nicht, daß sie wegen

*) Dict. Art. Xenocrate u. Rem. F.

dieser gottlosen Lehre schlechter als die übrigen Juden waren; es ist im Gegentheil sehr wahrscheinlich, daß sie rechtschaffnere Leute waren, als die Pharisäer, die sich auf ihre Beobachtung des göttlichen Gesetzes so viel zu gute thaten. Mr. de Balzac berichtet uns in seinem christlichen Sokrates die letzten Worte eines Fürsten, der als Atheist lebte und starb, und gibt ihm dieses Zeugniß: Qu'il ne manquoit pas des vertus morales, qu'il ne juroit que certes et ne buvoit que de la tisane et quil étoit extrêmement reglé en tout ce qui paroissoit de lui au dehors. *) „Vor noch nicht sehr langer Zeit wurde zu Constantinopel ein gewisser Mahomet Efendi hingerichtet, weil er gegen die Existenz Gottes dogmatisirt hatte. Er konnte sein Leben retten, wenn er nur seinen Irrthum eingestanden und versprochen hätte, ihm abzusagen, aber er zog es vor, auf seinen Blasphemien zu bestehen, indem er sagte Qu'encore qu'il n'eût aucune recompense à attendre, l'amour de la verité l'obligeoit à souffrir le martyre pour la soûtenir. **) Auch der verruchte Vanini, der zu Toulouse 1610 des Atheismus wegen verbrannt wurde, führte einen moralischen Lebenswandel.″ (14) Keineswegs ist also das Wohl einer Gesellschaft, eines Staates schlechtweg unverträglich mit dem Atheismus. Im Gegentheil es war nur zu oft die Religion, welche den Menschen Motive zu verbrecherischen Handlungen eingab, welche der Atheist nicht in sich finden konnte. „Die Religion ermuthigte die Heiden zu Verbrechen, (indem sie nämlich die Götter als Diebe, als unkeusch u. s. w. darstellte) aber sie ermuthigte dazu nicht Atheisten. Sie riß Schranken nieder, welche viele Atheisten nicht hätten niederreißen können. Die Natur, die Menschlichkeit, das Mitleid kämpfen mit vereinten Kräften in dem Herzen eines Vaters gegen die Versuchung, seine kleinen Kinder zu erwürgen. Ein Götzendiener des Molochs hätte wohl mit Hülfe derselben und ohne Einmischung der Religion den Sieg über sich davon getragen; aber da die Religion dazwischen kam, da trat er mit Füßen die Natur, die Humanität, das Mitleid, die Vernunft. Hätten die Heiden, die so viele Ungerechtigkeiten gegen die Christen begingen, nur die natürliche Vernunft zu Rathe gezogen, wie ein Spinoza, wenn er zum Richter eines Proceßes ge-

*) Pensées divers. §. 174 u. Continuation des Pensées div. p. 396.
**) Pensées div. §. 182.

macht worden wäre, gethan hätte: so würden sie nicht eine solche Menge unschuldiger Menschen hingerichtet, eingekerkert, gemartert, verbannt oder durch Geldstrafen zu Grunde gerichtet haben. Aber die Religion gab ihnen ein, was ihnen die Vernunft verboten hätte." *) „Es gibt — allgemein gesprochen, denn es gibt Ausnahmen — keine reichlichere Quelle von Ungerechtigkeiten, als wenn ein Staat in verschiedene Religionen sich zertheilt und nun alle Gerichtshöfe von den Anhängern der Religionspartei besetzt sind, welche den meisten Abscheu vor den andern Partheien hat. Einer der hauptsächlichsten Vortheile, welchen die Protestanten Frankreichs aus den Bürgerkriegen zu ziehen hofften, war der, daß sie nicht mehr vor lauter katholischen Richtern ihre Rechtsstreitigkeiten zu führen haben würden. Sie glaubten, daß sie außerdem alle ihre Processe verlieren würden, so wie nur ein Papist dabei interessirt wäre. Würden sie die nämliche Besorgniß gehabt haben, wenn man ihnen Richter angewiesen hätte, die weder Christen, noch Muhamedaner, noch Juden, noch Heiden, sondern nur gute Juristen und Götzendiener des Point d'honneur gewesen wären?" „Ihr müßt bedenken, daß sobald es in einem Staate zwei Religionen gibt, wovon jede überzeugt ist, daß die andere eine Feindin Gottes und der gerade Weg zur ewigen Verdammung ist, die Erbitterung so weit geht, daß jede Secte der andern Schuld gibt, dem ganzen Staate den Fluch Gottes, wie Pest, Hungersnoth, Ueberschwemmungen, Stürme, zugezogen zu haben. Dann unterläßt es die Secte, welche bei dem Souverain ein geneigtes Ohr findet, nicht, ihm ihre Gegenvorstellungen zu machen und zu sagen, daß er, um diesen Geißeln Gottes ein Ende zu machen, die Ketzerei in seinen Staaten verbieten muß. Und er wird diesen Vorstellungen um so leichter Gehör geben, als er mit seinen Theologen überzeugt ist, daß die Ketzer oder Götzendiener keineswegs aus Einfalt und Aufrichtigkeit, sondern aus Bosheit im Irrthum stecken, so daß man ihre Gottlosigkeiten und Blasphemien eben so wenig unter dem Vorwande der sogenannten Gewissensrechte entschuldigen darf, als die Mordthaten von Leuten, die sich betrunken haben. Was für Verwirrungen, was für Unruhen sind aber die Folgen einer solchen

---

*) Réponse aux Quest. d'un Prov. p. 952.

Eingenommenheit und Befangenheit (préoccupation) die nun und nimmermehr den Geist eines Spinoza befallen kann."

„Ihr müßt ferner bedenken, daß die von einem falschen Religionseifer eingenommenen Gewissen nicht durch die Triebfedern, welche einen Spinozisten zurückhielten, in Zaum gehalten werden können. Die Vernunft, die Rücksicht für das Gemeinwesen, die menschliche Ehre, die Abscheulichkeit der Ungerechtigkeit würden einen Spinozisten abhalten, seinem Nächsten Unrecht zu thun. Aber ein Mensch, der überzeugt ist, daß er durch die Ausrottung der Ketzer das Reich Gottes fördert .... ein solcher Mensch, sage ich, wird alle Gesetze der Moral mit Füßen treten, und weit entfernt, durch die Vorwürfe des Gewissens im Zaum gehalten zu werden, wird er vielmehr durch sein Gewissen selbst dazu angetrieben, alle Mittel ohne Unterschied anzuwenden, um nur dadurch zu bewirken, daß der heilige Name Gottes nicht mehr gelästert wird, und so auf den Ruinen der Ketzerei oder Götzendienerei die Orthodoxie aufzupflanzen. Was für Verwüstungen verursacht solcher Religionseifer in einem Staate! Würde er sie von Seiten der Freigeister zu befürchten haben? *)"

„Wenn der französische Hof atheistisch gewesen wäre, würde er je so gegen die Calvinisten verfahren haben, wie er verfuhr, würde er je eine Bartholomäusnacht gefeiert haben?" **)

„Seit dem vierten Jahrhundert bis herab auf das unsrige waren Verschwörungen, Empörungen, Bürgerkriege, Revolutionen, Entthronungen unter den Christen eben so häufig oder noch häufiger, als unter den Ungläubigen. Wenn gewisse Länder weniger diesen Uebeln ausgesetzt waren, so war der christliche Glaube nicht die Ursache davon: der Unterschied kommt von dem Unterschied der Volksgeister und ihrer Regierungsverfassungen her. Die Gährungen und Katastrophen, welche die Staaten verwirrt oder selbst umgestürzt haben, sind oft durch die Religion verursacht worden, und gerade diese waren die wüthendsten Stürme in der Geschichte. Die Sprache ist zu schwach, um die Gräuelthaten auszudrücken, welche das Christenthum begangen, sei es nun um die heidnische Idolatrie zu vertilgen oder um die Ketzer auszurotten, oder um die Sekten aufrecht zu erhalten, die

---

*) Rép. aux Quest. d'un Prov. p. 955.

**) Pensées div. §. 155.

sich von der Hauptkirche absonderten; die Geschichte davon erregt Schauder: man entsetzt sich darüber, wenn man nur etwas sanftmüthig ist: ein guter Mensch kann diese Geschichten nicht lesen, ohne selbst böse zu werden; er kann sich nicht enthalten, das Andenken der Urheber dieser Gräuel zu verfluchen — statt Blumen zu verlangen, um sie auf ihre Gräber zu streuen: Manibus date lilia plenis, würde er sie lieber steinigen, statt im Juvenal nach einer Segensformel zu suchen, lieber nach einer Verfluchungsformel im Tibull sich umsehen. Infelix urgeat ossa lapis.“ *) Aber was soll denn — kann und wird hier der fromme Leser fragen — was soll denn nun mit allen diesen Argumenten und Exempeln Bayles eigentlich ausgesagt werden? Soll die Religion damit angegriffen und verdächtigt werden? Die Religion heiligt nothwendig den Menschen. Was in ihrem Namen geschieht, geschieht deßwegen noch nicht in ihrem Sinne. Die Leidenschaften, die Schwäche, das Verderben des Menschen, nicht die Religion ist Schuld an den Gräuelthaten der Religionsgeschichte; wenn wirklich irgend wo und irgend wann die Religion den Menschen zu Verbrechen animirt oder auch nur von Verbrechen nicht zurückgehalten, den Menschen nicht gezügelt und gebessert hat, so war es eben eine falsche Religion oder wenigstens eine falsche Religiosität. Allerdings treffen die Beschuldigungen Bayle's nicht die Religion an sich, die Religion in ihrer Idee oder die dieser Idee entsprechende, die *wahre* Religion. Aber was begründet diesen Unterschied zwischen falscher und wahrer Religion? Der *Inhalt* der Religion, der *Geist* derselben. Was ist aber dieser Inhalt, dieser Geist? Der *Begriff* Gottes. Darauf kommt es an, *wie* Gott gedacht wird, *wie* er Gegenstand des Bewußtseyns ist. Ist dieser Begriff ungöttlich, schlecht, so taugt auch die Religion und die Religiosität Nichts. Die Griechen *dachten* Gott sinnlich; sinnlich war darum auch ihr Cultus. Aber der Begriff Gottes ist nicht nur ein Gegenstand der Religion, sondern auch der Philosophie und Moral — man kann sich Gott denken als das oberste Princip der Pflicht, ohne ihn deßwegen zu einem Gegenstande religiösen Cultus zu machen. Das was die Religion zur Religion macht, ihr Differentia specifica, ihr eigenthümliches Wesen, im Unter-

*) Répons. aux Quest. p. 957.

schied von der Moral und Philosophie, die Religion für sich selbst ist daher noch nicht gut, heilig und göttlich: sie ist es nur, wenn ihr Inhalt ein göttlicher ist. Die Gräuel der Religionsgeschichte, die „Verirrungen" des religiösen Bewußtseyns sind nichts anderes als die Erscheinungen, welche das eigenthümliche Wesen der Religion, im Unterschiede von der Moral und Philosophie, das Wesen der sich selbst überlaßnen, nicht von der Vernunft eingegebenen und beherrschten Religion offenbaren. Heiligkeit ist die oberste Kategorie der Religion — die subjektive Form derselben der Glaube — der Glaube der seinen Gegenstand verbirgt, zu einem, den frechen Augen des prüfenden Geistes unnahbaren Mysterium macht. Heiligkeit ist der Charakter des obersten Gegenstandes jeder Religion, heilig sind auch dem Heiden seine Götter, heilig, mysterös auch die Schauer, die er in ihren Tempeln empfindet. Aber darauf kommt es eben an, ob das Heilige auch etwas Vernünftiges, etwas Gutes ist, kurz ein Gegenstand der auch die Probe der Philosophie besteht — daher die Heiligkeit kein primitiver Begriff ist, der als solcher in die Philosophie gehört, weil er abhängt von dem Begriffe der Wahrheit, der Vernünftigkeit und Sittlichkeit, weil nur das Wahre heilig, aber noch nicht das Heilige wahr ist. Sind daher einer Religion nicht die ethischen Begriffe die obersten, die heiligsten Begriffe, hat sie einen von denselben unterschiednen, partikulären Inhalt zum obersten Heiligthum, so hat sie wohl heilige Handlungen, aber deßwegen noch lange nicht sittliche Handlungen und Gesinnungen zur Folge, so kann sie selbst der Impuls zu Verbrechen werden.

Die Beschuldigungen Bayle's treffen also allerdings die Religion — die Religion abgesehen von ihrem Inhalte, in ihrem specifischen Unterschiede von Moral und Philosophie, namentlich aber die Religion, wie sie im Unterschiede von dem, was man sonst die natürliche oder Vernunftreligion nannte — eine positive Religion, ein förmlicher Gottesdienst, eine zu einer Kirche verweltlichte, durch gewisse Glaubensformeln begränzte Religion ist. Die Religion wird dadurch und zwar nothwendig, nicht zufällig im Menschen selbst zu einer positiven, d. h. geist- und gesinnungslosen, einer besondern, von der Vernunft und Sittlichkeit unterschiednen Angelegenheit. Die Sache der Kirche wird die Sache der Religion. Wenn der Mensch nur glaubt, was die Kirche lehrt, und die heiligen Handlungen, welche

sie gebietet, verrichtet, so ist er schon gerettet; seine übrigen Handlungen und Gesinnungen sind gleichgültig oder wenigstens subordinirt, von untergeordneter Bedeutung, Accidentien, wenn sie auch gleich von der Kirche gefordert werden. Die Hauptsache ist die Kirche, der Geist, in wiefern er sich nur auf sie bezieht. Nebensache ist der Geist, die Gesinnung an sich selbst. Die katholische Kirche ist die einzig gelungne Definition dessen, was eine positive, kirchliche Religion ist; sie hat am treusten, am consequentesten ihr Wesen verwirklicht, aber eben sie hat die Indifferenz des religiösen oder kirchlichen Interesses gegen die Interessen der Sittlichkeit aufs schärfste ausgedrückt, sie hat alle Handlungen ohne Unterschied, wenn sie nur im Namen der heiligen Kirche geschahen, gebilligt — ob direkt oder indirekt, ob durch die That oder mit ausdrücklichen Worten, ist gleichgültig. (15) Die Widerrufung des Edikts von Nantes war an sich selbst schon, noch mehr aber durch die Art, wie man dabei und vorher verfuhr, eine schändliche That. Aber gleichwohl feierte ihr zu Ehren die katholische Kirche, den Pabst an der Spitze, Jubelfeste und bestätigte daher durch die That, daß eine Handlung, ihre Beschaffenheit an sich selbst sei, welche sie wolle, dennoch eine gottesdienstliche d. h. eine religiöse Handlung im Geiste der Kirche seyn kann, wenn sie nur in ihrem Interesse geschieht. *) Bayle führt selbst aus katholischen Schriften, welche zur Verherrlichung der heiligen Jungfrau bestimmt waren, als eine ausdrückliche, häufig vorkommende Maxime an: Que l'on peut être très-méchant et neanmoins fort dévôt envers la mère de Dieu und zugleich mehrere Beispiele von liederlichen Weibspersonen und Verbrechern, die eifrige Verehrer der Maria waren — Beispiele, die, man mag dagegen einwenden, was man will, immerhin charakteristische, wenn gleich populäre Erscheinungen von dem „tiefkirchlichen Sinne" des Katholicismus sind. Eine tugendhafte Frau, die, schwer betrübt über den Umgang ihres Mannes mit so einem Weibsbild, sich die Gnade von der Maria ausbat, daß sie doch diese Person strafen möchte, erhielt aus ihrem Munde selbst die Antwort: il m'est impossible de vous accordes votre demande. Ce n'est pas, que je n'en reconnoisse la justice, mais l'affection que cette Courtisane me conserve pour moi parmi tous ces derèglemens me lie les mains et

*) Siehe hierüber auch B. s Nouvell. de la Rep. des L. p. 555—58. Nr. VII. 601—2. Nr. II. u. Comment. philosop. chap. IV. Part I.

m'empêche de lui infliger le châtiment que vous souhaitez. *) Ein anderes Beispiel aus den Nouvelles de la Reine de Navarre. Un jeune Prince . . . allant à une assignation amoureuse traversoit toûjours une Eglise qui se rencontroit sur son passage et y faisoit régulierement ses oraisons. Retournant chez lui, après avoir assez caressé sa Maîtresse, il ne manquoit point non plus de passer par la même Eglise et d'y fair ses prieres. Cette Reine allegue cela pour un temoignage de singuliere devotion. Ferner: zur Zeit der Religionskriege in Frankreich war ein streng moralischer Mann eben wegen seiner Moralität — die Ketzer zeichneten sich nämlich damals durch strenge Sittlichkeit aus — schon der Atheisterei und Ketzerei verdächtig. C'est une chose étrange (sagt B.) et tout-à-fait scandaleuse, que tant lui (le Chancelier de l'Hopital) que tous ceux qui se distinguoient par l'austerité de la Morale dans le dernier siecle aïent passé pour méchans Catholiques. **)

Der Katholicismus mit seiner kirchlichen Pracht und Herrlichkeit ist nichts andres als der versinnlichte, augenscheinliche Widerspruch der positiven Religion mit dem, was die Religion an sich oder ihrem Inhalt nach seyn soll und will — ein Widerspruch, der zur Zeit der Reformation seinen Culminationspunkt erreicht hatte und daher nothwendig das religiöse Gemüth aufs Tiefste erschüttern und gegen den Katholicismus empören mußte. Aus dieser Empörung ging der Protestantismus hervor, welcher daher von Hause aus eine geistigere Tendenz hatte, indem er die Religion wieder zu dem machen wollte und theils wirklich machte, was sie ihrem Inhalt nach seyn soll und sein will, zu einer inneren Angelegenheit. Aber obgleich der Protestantismus die Substanz der Religion von einer Menge äußerlicher Accidenzen frei machte, kritisch unterscheidend zwischen dem Nothwendigen und Ueberflüssigen, dem Christlichen und Unchristlichen, dem Wesen und dem Scheine; so machte er doch wieder — sey es nun in Folge der Nothwendigkeit der Natur der Sache oder der Natur des Menschen oder der Beschaffenheit der Zeitverhältnisse und des

*) In Betreff der Verehrung der Maria bei den Jesuiten s. auch Pascal: Lettres Provinciales L. IX. und des trefflichen A. v. Buchers: Jesuitischer Eulenspiegel. B. Ave. B. Samstagkinder. (Sämmtl. Werke II. Bd.) wo ähnliche Beispiele vorkommen.

**) Pensées div. §. 174. 149. u. Dict. Art. Navarre (Margu. de V. Soeur de Francois I.) R. N. Hospital R. H.

natürlichen, gesetzmäßigen Bildungsganges der Dinge überhaupt — die Religion selbst im Menschen wieder zu einer formellen, äußerlichen Sache, indem er diesen bestimmten, dogmatischen, diesen auf eine gewisse Summe von Artikeln beschränkten Glauben zur Hauptangelegenheit erhob; mit einem Worte, er nahm sogleich wieder den Charakter einer positiven Religion, eines förmlichen Gottesdienstes an. Das Kirchliche erhielt zwar eine subordinirte Bedeutung; aber Bedeutung hatte es doch noch immer; die vielen Förmlichkeiten verschwanden, aber die Förmlichkeit blieb; man unterschied zwischen wesentlichen und unwesentlichen, läuterte, vereinfachte, reducirte sie auf das Minimum; aber daß die Religion als Religiosität sich auch als eine förmliche Handlung — wie innerlich als ein förmlicher Glaube — ausspreche, war als wesentlich erkannt. In den Lebensbeschreibungen der Protestanten aus den frühern Zeiten finden wir stets mit großer Wichtigkeit als ein besonderes Zeichen der Frömmigkeit eines Mannes aufgeführt, daß er fleißig zur Kirche und zum Abendmahl ging. Leibnitz stand in dem Ruf der Irreligiosität — das Volk in Hannover nannte ihn gar auf Plattdeutsch Lövenix, d. i. welcher nichts glaubte — offenbar deßwegen nur, weil er wenig zur Kirche ging *). Wenn einer blos mit Kirchengehen und Abendmahlnehmen die Religion abgemacht zu haben glaubt, so sagen die Protestanten: die Kirche machts nicht aus; wenn einer aber selten oder gar nicht in die Kirche geht, so erklären sie ihn sogleich für einen irreligiösen Menschen und geben dadurch hinlänglich ihre wahre Gesinnung zu erkennen, — die nämlich, daß ihnen doch auch das Kirchliche etwas sehr Wesentliches ist.

Die wahren Gesinnungen der Menschen in Betreff der Bedeutung einer Handlung offenbaren sich überhaupt nicht in ihren Urtheilen über das Thun, sondern über das Nicht-Thun der Handlung, da wo sie einer unterläßt. Freilich so lange man sie thut, da hat man gut liberal sein; da legt man keinen besondern Werth auf die Handlung, eben weil sie geschieht, eben weil ihr Werth durch die That selbst ausgesprochen wird. Ja man muß sogar liberal thun, denn sonst würde man sich den Stoff der Rede verkümmern. Ueber den Werth einer Handlung, deren Werth durch die That selbst eingestanden wird, zu reden, wäre lächerlich; es bleibt daher

*) Ludovici Historie der Leibnitz'schen Philosophie, §. 257. I. Th.

nichts andres übrig, als den Werth derselben herabzusetzen, indem man sich mit salbungsvoller Beredtsamkeit über Das herausläßt, was eigentlich erst der Handlung Bedeutung gibt, ohne welches sie selbst Nichts ist. Aber wehe dir, wenn du diese schönen liberalen Worte für baaren Ernst nimmst und die Handlung, weil sie für sich selbst Nichts ist, unterlässest. Aus den Urtheilen, die über dich gefällt werden, wirst du ersehen, daß allerdings die Handlung auch für sich selbst ein sehr reelles Etwas im Sinne deiner frommen Kritiker ist. Trau schau wem. Nur die negativen Fälle bringen das positive Urtheil, die wahre Gesinnung zum Vorschein. Ein Beispiel hatten wir schon oben an den Mirakeln. Aber eben daher, daß der Protestantismus dem Kirchlichen — wenn auch hauptsächlich als Dogma, also mehr in einer innerlichen geistigen Form — wesentliche Bedeutung gab, kommt es, daß ebenso wie im Katholicismus auch in ihm die Religion zu einem von dem sittlichen Princip unterschiedenen Princip wird, daß also Bayle's Argumente eben so den Protestantismus als Katholicismus treffen. Die positive Religion macht überdieß Gott zu einem empirischen äußerlichen Object*), das daher auch nur ein Gegenstand empirischer Empfindungen und Gesinnungen wird. Es verbindet sich nothwendig, d. h. selbst wider Wissen und Willen, mit der Vorstellung und Ausübung der Religion nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich die Bedeutung eines eigentlichen Gottesdienstes. Gott wird zu einem förmlichen Pflichtobjekt, die Religion zur Darbringung eines schuldigen Opfers, einer Ehrenbezeigung, einer Abgabe an den König der Könige. Der Ausspruch eines französischen Mystikers: Gott ist eifersüchtig, ist der wahre, charakteristische Ausdruck des in den Banden eines religiösen Herrendienstes befangenen Gemüthes. Der Glaube selbst an Gott wird zu einer Pflicht gegen Gott: der theoretische Zweifel zu einem crimen laesae majestatis Gottes; die Religion überhaupt zu einem Point d'honneur der Gottheit. Der Zorn Gottes ist nichts andres als die Vergegenständlichung der Furcht und Angst des religiösen Gemüthes, durch eine mißfällige Handlung, durch Entziehung einer Ehrgebühr seinen Gegenstand zu beleidigen. Die Pflichten des Menschen gegen den Menschen bekommen daher eine untergeordnete Stellung, eine

*) S. hierüber auch im Anhang die Anmerkung über den Atheismus, desgl. Anm. Nr. 18.

äußerliche Bedeutung — die wesentlichen, das innerliche Gemüth in Anspruch nehmenden, das Heil bedingenden Pflichten sind allein die Pflichten gegen Gott — werden die Pflichten gegen den Menschen auch erfüllt, so werden sie doch nicht um ihrer selbst willen, sondern um Gottes willen, weil er sie befiehlt, also aus einem ihnen äußerlichen Grunde erfüllt, und es entfremdet so nothwendig sich das Gemüth dem sittlichen Geiste, daher die Erfahrungen, daß der schlechteste Charakter sich mit religiösem Herrendienste verträgt, keine zufällige, sondern aus der Natur der Sache hervorgehende Erscheinungen sind.

Die positive Religion bindet sich ferner an Ort und Zeit, aber eben dadurch unterwirft sie sich auch allen Gesetzen der Endlichkeit, der äußerlichen Nothwendigkeit, unterwirft sie sich kurzum dem natürlichen Laufe der Dinge. Nothwendig wird daher auch in dem Gemüthe der Menschen die Religion zu einem zeitlichen und örtlichen Akte. Man denkt an Gott, so lange man in der Kirche ist; aber so wie die Kirche aus den Augen, ist Gott aus dem Sinne, man gibt Gott, was Gottes ist, um den Rücken frei zu haben und jetzt nur um so sicherer und unbeschränkter der Welt zu geben, was der Welt ist; und was die Sünden betrifft, so hat man ja hinlänglich sie schon dadurch gebüßt, daß man eine Strafpredigt geduldig angehört hat. Der Prediger schärft seinen Zuhörern ein, daß das Kirchengehen und Abendmahlnehmen es nicht ausmacht, wenn man seinen moralischen Wandel nicht bessert. Aber mächtiger als das Wort eines Menschen ist die Natur der Dinge. Eine positive Religion ist nichts anders als eine weltliche Religion, sie kann daher auch nichts anders von sich erwarten als weltliche Wirkungen; sie kann sich nicht einbilden, daß sie höher steht als die Gesetze der Nothwendigkeit, daß sie nicht unterworfen ist dem Schicksale alles Positiven; sie kann nicht ausweichen der Macht der Gewohnheit und ihren unvermeidlichen Folgen, nicht verhüten, daß nicht die Religion eine gewöhnliche Sache, das Heilige ein Gewohntes, und das Gewohnte zuletzt nur deßwegen, weil es ein Gewohntes, ein Heiliges wird, nicht bewirken, daß nicht das bloße Zeichen der Religion zur Sache wird, der Schein für das Wesen gilt, nicht verhüten, daß nicht die vermeintliche Macht der Religion nichts anders ist, als die Macht der Meinung. Nein! sie kann es nicht. Was war die Macht der katholischen Kirche, was die Macht der protestantischen Or-

thodoxie? Täuscht euch nicht! nicht die Macht des Glaubens, sondern die von ihr unterschiedne Macht der Meinung. Die positive Religion wird zur Sitte, zu einer Sache, an die sich die mächtigsten, weil unbewußt wirkenden Vorstellungen von Ehre und Schande, von Schicklichkeit und Unschicklichkeit anknüpfen. Das Honni soit qui mal y pense war auch das Motto des Glaubens und dieses Motto seine Kraft. Wer abwich von dem allgemein angenommenen Glauben, war ehrlos, infam, vogelfrei. (16) Während die Religion die sittlichen Mächte von sich abhängig machen will, mit vornehmer Miene auf die Pflichten der Bürgerlichkeit, Menschlichkeit, Moralität herabsieht, verdankt sie vielmehr ihre Geltung, ihren Halt, ihre Kraft nur der moralischen Macht der Meinung. Es ist Täuschung, die Religion für die oberste Macht zu halten, welche die Staaten zusammenhält. (17) Es ist eine höhere Macht, welche die Religion stützt und trägt.

Die wegen ihrer Religiosität, wegen ihres festen Glaubens gepriesenen Zeiten waren die Zeiten, wo überhaupt jede Abweichung von der hergebrachten Regel in üblem Geruche stand, wo sich mit Jedem, der eine Veränderung wagte, der Begriff eines leichtsinnigen, eigenmächtigen, unzufriedenen, aufrührerischen, frivolen, undankbaren, seinen Vätern untreuen Menschen verband, wo jede Verbesserung eine Störung der guten Ordnung war, wo selbst die Gedanken nicht zollfrei waren, wo man bei jedem neuen originellen Einfall das beleidigte Publikum demüthigst um Verzeihung bitten mußte, Geist ein Verstoß gegen das Dekorum war. Aber nicht die Religion war die Macht und der Grund der Beschaffenheit jener Zeiten, sondern die Macht des Altväterthums; die Macht der Religion nur eine besondere Erscheinung von dieser.

Wenn daher eine positive Religion gut auf den Menschen wirkt, sittliche Folgen hat, Leidenschaften zügelt, kurz nicht Das wird, was wir sagten, daß eine positive Religion wird, so ist das zufällig; die Ursache ist nicht sie, sondern der Mensch, der durch seine individuelle sittliche Kraft oder durch die Macht des Guten, wie sie sich ihm durch das Gewissen oder die freie Intelligenz offenbart, die Religion beherrscht und gegen das Schicksal jeder positiven Religion sich stemmt; daß sie aber schlecht oder gar nicht wirkt, daß sie die Leidenschaften unbewältigt läßt oder selbst die Quelle unsittlicher Handlungen kurz Das wird, was wir sagten, daß eine positive Religion wird, das ist nothwendig, d. h. ist eine Offenbarung ihrer

Natur. (18) „Die Liebe zur Religion ist, wie Bayle trefflich sagt, in den meisten Menschen nicht unterschieden — ein wesentlicher Charakterzug der positiven, mit der Muttermilch eingesogenen Religion — von ihren übrigen Leidenschaften.“ Ja die positive Religion wird selbst nothwendig eine Sache der Leidenschaft: ein Angriff auf sie, ist ein Angriff auf mich, auf meine persönliche Ehre, meinen guten Namen, meine Väter, mein Eigenthum. Subjektivität ist ihre Wurzel, ihr Princip der Glaube, nicht die Vernunft, das Princip der gegenseitigen Verständigung, das Princip der Universalität — man glaubt, was man nicht beweisen kann, weil man es nicht beweisen kann, oft selbst allen Vernunftgründen zum Trotz, daher die Wuth des Religionshasses, daher das heilige oder vielmehr das unheilige Zornfeuer unsrer orthodoxen Theologen. Wahr ist daher, was Bayle sagt — wenn auch eine bittere, unangenehme Wahrheit, eine Wahrheit, die man ihrem Verkünder übel nimmt und sich selbst durch allerlei Sophismen abläugnen will — denn Bayle stets als Polemiker auf dem Standpunkt einer vernünftigen Empirie, stets die Dinge nehmend nicht in seinem, aber auch nicht im idealen Sinne, sondern stets im Sinne seiner Gegner, überhaupt im recipirten Sinne, stets die Dinge dialektisch in ihrer Bestimmtheit, ihrer Eigenheit sorgfältigst zu erfassen bestrebt, Bayle meint nicht die Religion in jenem unbestimmten allgemeinen Sinne, wo man die Religion mit der Ethik identificirt, wie wenn man z. B. einen gewissenlosen Mensch einen irreligiösen Menschen nennt, und welche ihr dann geschickter Weise zum Schilde nehmt, wenn man eure Religion angreift, sondern die Religion, die ihr in euren religiösen Handlungen und euren Urtheilen über solche, die Euch zufolge irreligiöse, wenn gleich sittliche Menschen sind, bekräftigt, kurz, er meint die Religion, wie sie als eine aparte, von der Kraft der Ethik und Intelligenz im Menschen unterschiedne Kraft gedacht und geltend gemacht wird. Die christliche Religion ihrem Inhalte nach ist freilich unschuldig an den schlechten Handlungen, die von Christen begangen wurden — Bayle beweist ja eben, daß die Christen nicht im Einklang, sondern Widerspruch mit den Lehren des Christenthums leben — aber als Religion, wie sie sich auf ein apartes Princip, auf den Glauben stützt, kurz als positive Religion kann sie nicht freigesprochen werden von den Vorwürfen Bayle's, ist sie unterlegen den Schicksal jeder positiven Religion.

Schiebt ihr aber das Schlechte der Christen auf den Menschen, nun so schiebt auch das Gute der Christen nicht auf den Christen, sondern den Menschen. In der That ist es auch Thorheit, zu glauben, daß alles Gute, was von Katholiken und Protestanten geschah, von ihnen als Christen geschah — vorausgesetzt, daß man (und das thut und will man ja eben) den Christen als etwas Apartes von dem Menschen absondert — als wäre die ursprüngliche Kraft des Menschen, die ewig sich selbst gleiche, im Christenthum erloschen. Gute Menschen sind stets nur gute Christen gewesen. Wem soll man also die guten Handlungen der Christen anrechnen? dem Christen oder dem Menschen? ich dächte dem Menschen, der schon vor dem Christenthum und unabhängig von ihm in seinen Jünglingsjahren Gutes gewollt und gethan, wie viel mehr jetzt, wo er über die gefährliche Periode der sinnlichen Lust und Liebe und des politischen Thatendranges hinaus war! Aber ein schlechter Mensch bleibt auch als Christ ein schlechter Mensch. Thut er auch Gutes, so thut er es doch nicht um sein selbst willen, nicht weil ihn die Natur dazu treibt, weil er nicht anders kann, weil ihm die Idee des Guten zur Nothwendigkeit geworden ist, sondern nur deßwegen, weil es ihm der Herr befiehlt, also aus einem unsittlichen, verwerflichen Grunde. Er würde Raub, Mord, Ehebruch begehen, wenn es nicht ausdrücklich in der Bibel verboten wäre. Nur der Befehl des Herrn hält ihn ab, nur ein ihm äußerliches, fremdes Gebot — der Mensch ist ja von Grund aus verdorben — ein Gebot, zu dem er also gar keine innern, freien, aus ihm selbst entspringenden Verbindungs- und Verpflichtungsgründe findet, schlägt sich als Schranke zwischen die stets gegenwärtige Möglichkeit des Verbrechens und die wirkliche Ausführung in's Mittel. Er hält daher auch, weil er die Menschen nur nach sich selbst denkt und die Macht des Guten nicht aus sich selbst kennt, Jeden, der sich nicht wie er auf die Bibel stützt, für einen jedes Verbrechens fähigen Menschen. Und das Dogma, das ihm eben so heilig, wo nicht noch heiliger als die Existenz Gottes ist, das einzige Dogma, das er von Herzensgrund aus glaubt, ist das Dogma von der Grundverdorbenheit der menschlichen Natur — ein Dogma, das allerdings ein faktischer Beweis von dem Grundverderben der Menschheit ist; denn es setzt als Bedingung seiner Genesis und des Glaubens daran einen Zustand der absoluten Verwilderung, der absoluten Entäußerung der Idee des Guten voraus, einen Zustand, wo der einzige wahre und gül-

tige Glaube, der Glaube an die unaustilgbare Macht des Guten verschwunden ist. So lange daher die Menschheit dieses Dogma glaubt, so lange bleibt sie innerlich grundschlecht, jede gründliche Besserung des Menschen unmöglich. Die Tugend wird enterbt, wo die Sünde ein heiliges Erbrecht hat, das einzige Gute im Menschen — der Glaube an das Gute ausgerottet. Nur da dringt das Gute in den Menschen selbst ein, wo es als sein eignes innres Wesen, als seine wahre Natur gefaßt und der Glaube an die Sünde als die größte Sünde erkannt wird. So reißt die Theologie die Ethik mit der Wurzel aus, indem sie das Gute außer den Menschen hinausschiebt, so nimmt sie dem Menschen sein Bestes, seinen wahren Gott, um ihn dafür einen äußerlichen, welschen Gott zu geben.

Die Selbstständigkeit der ethischen Vernunft.

Wesentlich im Zusammenhang mit den Gedanken, die Bayle in seinen Pensées diverses sur les Comètes ausgesprochen, steht seine Idee von der Selbstständigkeit der Ethik, der Gedanke der sittlichen Verhältnisse, als durch sich selbst bestimmter und begründeter, schlechthin allgemeiner und nothwendiger, von den Particularismen der positiven Religionen und den Dogmen der Theologie unabhängiger Verhältnisse. Obgleich dieser Begriff sich in Bayle nicht in der amtlichen Stellung eines Professor publicus ordinarius ausspricht, weil dieser Begriff ein von der Orthodoxie confiscirter, (19) die Orthodoxie aber eine von ihm respektirte, förmlich anerkannte Behörde ist: so tritt er doch auch in der Rolle eines Privatgelehrten — namentlich da, wo ihm der Widerspruch des Lebens und der Lehren der Orthodoxen und der von ihnen als Muster aufgestellten Heiligen und Frommen mit den Gesetzen der Ethik entgegentritt — mit entschiedener Kraft auf. Berühmt ist seine Kritik David's, wo er mit einer für seine Zeit überraschenden Kühnheit und Freisinnigkeit die Handlungen dieses Heiligen analysirt und beleuchtet. So sehr sich Bayle überall beschränkt und im Zaume hält, selbst hier im Texte: in den Anmerkungen — überhaupt ein charakteristischer Zug, daß er in den so zu sagen nicht officiellen Artikeln für die Einschränkungen des Textes sich entschädigt — ist seine Kritik ein eklatanter Sieg seiner Wahrheitsliebe über

den Geist der Orthodoxie, welche — mit seltnen Ausnahmen, z. B. Calvins, der Sara's und Abrahams Benehmen als ein warnendes Beispiel hinstellt, wie selbst fromme, ja heilige Seelen den Anfechtungen des Teufels unterliegen — ihrem particulären Interesse, dem Interesse, Alles in der Bibel wahr, gut und löblich zu finden, das höhere Interesse der Wahrheit und Gerechtigkeit zum Opfer bringt. Er zeigt trefflich die Richtigkeit der Entschuldigungsgründe, die man theologischer Seits angewandt, und die Verderblichkeit und Verwerflichkeit der diesen Rettungsversuchen zu Grunde liegenden Maximen, welche aus der Heiligkeit einer Person auf die Rechtmäßigkeit und Sittlichkeit ihrer Handlungen schließen, wenn diese gleich direkt allen Begriffen des Rechts und der Billigkeit widersprechen. C'est établir, sagt er hier, un trés-dangereux principe: on ne pourroit plus examiner sur les idées de la Morale les actions des anciens Prophêtes, pour condamner celles qui n'y seroient point conformes et ainsi les Libertins — die Freigeisterei ist stets das Schreckwort, womit B. die Orthodoxie zur Raison zu bringen, ihr das Verderbliche und Unvernünftige ihrer Lehren im Einklang mit ihren Principien zu zeigen und so verständlich zu machen sucht — pourroient accuser nos Casuïstes d'approuver certaines actions qui visiblement sont injustes, de les approuver, dis-je, en f a v e u r d e c e r t a i n s g e n s et p a r a c c e p t i o n d e p e r s o n n e s. Disons mieux, appliquons aux Saints ce qui a été dit des grands esprits: nullum sine venia placuit ingenium. Les plus grands Saints ont besoin qu'on leur pardonne quelque chose.... On feroit un très-grand tort aux L o i x é t e r n e l l e s et par consequent à la vraie Religion, si on donnoit lieu aux profanes, de nous objecter, que dès qu'un homme a eu part aux inspirations de Dieu nous regardons sa conduite comme la regle des moeurs, de sorte que nous n'oserions condamner les actions du monde les plus opposées aux notions de l'équité, quand c'est lui qui les a commises. Il n'y a point milieu: ou ces actions ne valent rien ou les actions semblables à celles-là ne sont pas mauvaises: or puisqu'il faut choisir l'une ou l'autre de ces deux choses, ne vaut-il pas mieux ménager l e s i n t é r ê t s d e l a M o r a l e, que l a g l o i r e d'u n p a r t i c u l i e r?*) Den Kirchenvätern namentlich macht er den Vorwurf: ils ont sacrifié l e s i n t e r-

*) Diction. Art. David. R. H.

êts generaux de la Morale à la réputation d'un particulier, et peu s'en faut que je n'applique à tous ceux qui sont animez de cet esprit ce bon mot de Ciceron: Urbem philosophiae proditis, dum castella defenditis.*)

Am unbedingtesten und entschiedensten spricht er aber die Universalität, die Selbstständigkeit, die Souveränität des Sittengesetzes aus in seinem Commentaire philosophique sur ces Paroles de Jesus Christ: Contrain-les d'entrer, où l'on prouve par plusieurs raisons demonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des Conversions par la Contrainte et où l'on réfute tous les Sophismes des Convertisseurs à contrainte et l'Apologie que St. Augustin a faite des Persecutions. Traduit de l'Anglois du Sieur Jean Foxe de Bruggs par M. J. F. 1668. Er stellt hier den Grundsatz auf: Que la Lumière naturelle ou les principes généraux de nos connoissances sont la regle matrice et originale de toute interpretation de l'Ecriture en matière des moeurs principalement. Das erste Capitel enthält die Entwickelung dieses Princips. Sein Zweck ist, den buchstäblichen Sinn, welchen die Ketzerverfolger diesem Spruch der Bibel gaben, zu widerlegen. „Ich stütze mich, sagt Bayle hier, um den buchstäblichen Sinn unüberwindlich zu widerlegen, auf diesen Grundsatz der Vernunft, daß jeder buchstäbliche Sinn, welcher die Verpflichtung zu Verbrechen enthält, falsch ist. Der heilige Augustin stellt diese Regel, dieses Kriterium, so zu sagen, auf, um den bildlichen Sinn von dem buchstäblichen zu unterscheiden. Jesus Christus, sagt er, hat ausgesprochen, daß wir nicht selig seyn werden, wenn wir nicht das Fleisch des Menschensohnes essen; dieser Spruch scheint uns ein Verbrechen anzubefehlen; er ist also ein Bild, welches uns verbindet, an dem Leiden des Herrn Theil zu nehmen und uns auf eine nützliche und angenehme Weise in's Gedächtniß zu rufen, daß sein Fleisch für uns gekreuzigt und verwundet worden. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob diese Worte beweisen, daß der heilige Augustin nicht die Ansicht der katholischen Kirche gehabt, oder ob er seine Regel gehörig anwendet: es genügt die Behauptung, daß sein Räsonnement sich auf dieses, allein ein richtiges Verständniß der Schrift aufschließende und sichernde Grundprincip stützt: daß, wenn der buchstäbliche Verstand einer Bibelstelle den Menschen zu Verbrechen, oder (um alle Zweideutigkeit zu beseitigen) zu solchen Handlungen

*) Diction. Art. Sara. Rem. K. In Betreff der moralischen Ansichten der Kirchenväter s. auch Art. Abimelech. R. A. u. Acindynus (Septimius.) R. B.

verpflichtet, welche das natürliche Licht, die Gebote des Dekalogs und die Moral des Evangeliums verbieten, es schlechterdings ausgemacht ist, daß man diese Stelle falsch versteht und statt der göttlichen Offenbarung dem Volke seine eignen Visionen, seine Leidenschaften und Vorurtheile vorträgt.

Gott bewahre, daß ich die Gerichtsbarkeit des natürlichen Lichtes und der metaphysischen Principien so weit ausdehnen wollte, wie die Socinianer, welche den Satz aufstellen, daß jeder Sinn der heiligen Schrift, welcher diesem Lichte und diesen Principien widerspricht, falsch ist, und in Folge dieses Grundsatzes den Glauben an die Dreieinigkeit und Incarnation verwerfen; nein! nicht unbedingt, nicht unbeschränkt stelle ich meine Behauptung auf. Ich weiß wohl, daß es Grundsätze gibt, gegen welche die ausdrücklichsten, evidentesten Worte der heiligen Schrift nichts ausrichten würden, wie z. B. die Grundsätze, daß das Ganze größer ist, als der Theil, daß, Gleiches von Gleichem abgezogen, Gleiches übrig bleibt, daß unmöglich zwei sich widersprechende Sätze wahr sind, unmöglich das Wesen eines Subjekts wirklich noch besteht nach der Hinwegnahme des Subjekts. Wenn man hundert Mal das Gegentheil von diesen Sätzen in der Schrift nachwiese, wenn man tausend und abermal tausend Wunder mehr als Moses und die Apostel thäte, um dadurch die diesen allgemeinen Grundsätzen des Menschenverstandes entgegengesetzten Lehren zu beweisen: der Mensch, so wie er ist, würde nimmermehr daran glauben und sich viel eher überreden, entweder, daß die Schrift nur in Metaphern oder Worten, die in einem entgegengesetzten Sinne zu nehmen sind (par contre-véritez), rede, oder daß diese Wunder vom Teufel kämen, als glauben, daß das natürliche Licht in diesen Grundsätzen sich irre. Dieß ist so wahr, daß selbst die Katholiken, so sehr es in ihrem Interesse liegt, ihre Metaphysik aufzugeben und alle Principien des gesunden Menschenverstandes (sens commun) uns verdächtig zu machen, anerkennen, daß weder die Schrift, noch die Kirche, noch die Mirakel etwas gegen die evidenten Erkenntnisse der Vernunft, z. B. gegen den Grundsatz: das Ganze ist größer als der Theil, vermögen. Ich verweise hierüber nur auf den Pater Valerien Magni, einen berühmten Kapuziner, und damit man mir nicht einwende, daß dieß nur ein Privatmann ist, und mir daher nicht die Nothwendigkeit einer Masse von Citaten auferlege, bemerke ich nur im Allgemeinen, daß alle Controversisten katholischer Seits läugnen, daß die Transsubstanziationslehre der gesunden Philoso-

phie widerspricht, und tausend Distinctionen, tausend Spitzfindigkeiten ersinnen, um zu zeigen, daß sie nicht die Grundsätze der Metaphysik zu Grunde richte. Die Protestanten räumen eben so wenig den Socinianern ein, daß die Dreieinigkeit und Incarnation sich selbst widersprechende Dogmen sind; sie behaupten und zeigen, daß man diesen Widerspruch ihnen nicht nachweisen kann. So machen es alle Theologen, zu welcher Partei sie auch gehören mögen. Erst erheben sie, so hoch als es ihnen nur beliebt, die Offenbarung, das Verdienst des Glaubens und die Tiefe der Mysterien, aber dann kommen sie an den Thron der Vernunft, um ihr an den Füßen desselben ihre Huldigungen darzubringen und anerkennen, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten — doch ihr ganzes Benehmen spricht es nur zu deutlich und beredt aus — daß der oberste Gerichtshof, die letzte entscheidende Instanz in allen Materien die durch die Grundsätze des natürlichen Lichtes oder der Metaphysik zu uns redende Vernunft ist. Sage man doch nicht mehr, daß die Theologie eine Königin und die Philosophie ihre Dienerin ist; die Theologen beweisen es ja selbst durch die That, daß sie die Philosophie als die Königin, die Theologie als ihre Dienerin ansehen; nur daher kommen die Torturen, die sie ihrem Verstande anthun, um nicht beschuldigt zu werden, daß sie der vernünftigen Philosophie widersprechen. Um dieser Beschuldigung vorzubeugen, ändern sie lieber die Grundsätze der Philosophie, setzen bald diesen, bald jenen Grundsatz, je nachdem sie ihre Rechnung dabei finden, herunter, aber durch alle diese Schritte sprechen sie eben auf's Deutlichste die Superiorität der Philosophie und das wesentliche Bedürfniß aus, ihr den Hof zu machen; sie würden sich nicht um die Gunst der Vernunft mit solcher Anstrengung bewerben und mit ihren Gesetzen übereinzustimmen bemühen, wenn sie nicht anerkennten, daß jedes Dogma, welches nicht, so zu sagen, bei dem obersten Gerichtshof der Vernunft und des natürlichen Lichtes einregistrirt, gerichtlich bestätigt und beglaubigt ist, einen schwankenden und wie Glas zerbrechlichen Boden hat.

Fragen wir nun nach dem wahren Grunde von dieser Erscheinung, so können wir ihn nur darin finden, daß uns das Daseyn jenes klaren und lebhaften Lichtes, welches alle Menschen, sobald sie nur die Augen ihrer Aufmerksamkeit (attention) aufthun, erleuchtet und sie unwidersprechlich von seiner Wahrheit überzeugt, zu dem Schluß berechtigt, daß es Gott, daß es die wesenhafte und substanzielle Wahrheit selbst ist, welche uns

unmittelbar durch sich selbst erleuchtet und in ihrem Wesen uns die Ideen der ewigen, in den allgemeinen Principien und Begriffen der Metaphysik liegenden Wahrheiten schauen läßt. Warum sollte nun aber die ewige Wahrheit so mit uns rücksichtlich dieser allgemeinen Wahrheiten verfahren, warum sie allen Zeiten, allen Weltaltern, allen Nationen in der Art offenbaren, daß nur eine geringe Aufmerksamkeit die Bedingung ihrer Erkenntniß ist, und daß man seine Beipflichtung ihnen nicht versagen kann, warum, wiederhole ich, sollte sie so mit dem Menschen verfahren, wenn nicht darum, um ihm mit diesen Wahrheiten eine Regel an die Hand zu geben, einen Maaßstab der Beurtheilung für die übrigen besondern Gegenstände, die sich fortwährend halb wahr, halb falsch, bald sehr verworren und dunkel, bald wieder ein wenig heller dem Geist darstellen? Obgleich Gott voraussah, daß die Gesetze der Einheit der Seele mit dem Leibe der Einheit derselben mit dem göttlichen Wesen (eine Einheit, die zwar kein deutlicher Begriff ist, aber denkenden Christen für nichts weniger als eine Chimäre gilt) nicht eine klare Offenbarung von Wahrheiten aller Art, eine Sicherheit vor allen Irrthümern verstatten würden: so wollte er dennoch der Seele ein unfehlbares Mittel zur Unterscheidung des Wahren vom Falschen mittheilen; und dieses Mittel ist das natürliche Licht, sind die metaphysischen Principien, an denen wir eine Richtschnur, eine ursprüngliche Regel besitzen, um zu erkennen, ob die besondern von Büchern oder unsern Lehrern mitgetheilten Lehren richtig oder unrichtig sind. Hieraus folgt, daß der einzige Versicherungsgrund von der Wahrheit eines Gegenstandes für uns seine Uebereinstimmung mit diesem ursprünglichen und allgemeinen Licht ist, welches von Gott in die Seele aller Menschen ausgegossen wird, und, sobald sie ihm nur die gehörige Aufmerksamkeit schenken, unfehlbar oder unwidersprechlich ihre Ueberzeugung nach sich zieht. Nur diesem ursprünglichen und metaphysischen Lichte verdanken wir es, daß wir den wahren Sinn unzähliger Stellen der heiligen Schrift ergründet haben, Stellen, die, im buchstäblichen gemeinen Sinne genommen, uns in die niedrigsten Vorstellungen von der Gottheit, die sich nur immer denken lassen, gestürzt haben würden.

Ich wiederhole es noch einmal, Gott bewahre, daß ich dieses Princip so weit wie die Socinianer ausdehnen wollte; in Betreff der spekulativen Wahrheiten mag es allerdings gewisse Gränzen geben, allein ich denke, in Betreff der praktischen und allgemeinen, sich auf die Sittlichkeit beziehenden Principien

fallen sie durchaus weg. Ich will sagen: ich glaube, daß man ohne Ausnahme alle moralischen Gebote jener natürlichen Idee der Billigkeit (d'equité), welche aber, wie das metaphysische Licht, jeden Menschen, der da in die Welt kommt, erleuchtet, unterwerfen muß. Allein da die Leidenschaften und Vorurtheile nur zu oft die natürliche Idee der Billigkeit verdunkeln, so wünsche ich, daß Jeder, der sie recht erkennen will, sie im Allgemeinen und in der Abstraktion, sowohl von seinen besondern Interessen, als von den Gewohnheiten seines Vaterlandes zum Objekt seines Nachdenkens macht. Denn leicht kann eine verschmitzte und zugleich tief eingewurzelte Leidenschaft den Menschen überreden, daß eine Handlung, die für ihn eine nützliche und angenehme ist, der Vernunft gemäß sey; leicht kann die Macht der Gewohnheit und die Richtung, die uns die Erziehung gegeben, uns etwas als gut und schicklich vorstellen, was es doch nicht ist. Um sich daher von diesen Hindernissen los zu machen, wünsche ich, daß der, welcher deutlich das natürliche Licht in Bezug auf die Moral erkennen will, über sein persönliches Interesse und über die Gewohnheiten seines Landes sich erheben und im Allgemeinen die Frage an sich selbst stellen möge: „Ist dieses Gesetz oder dieser Grundsatz ein gerechter? und wenn es sich darum handelte, in einem Lande ihn einzuführen, wo er nicht gilt, wo es aber frei stände, ihn anzunehmen oder zu verwerfen, würde man mit leidenschaftsloser Prüfung erkennen, daß er gerecht ist und daher verdient, angenommen zu werden? Ich glaube, daß diese Abstraktion die Wolken zerstreuen würde, welche bisweilen in unserm Geiste dieses ursprüngliche und allgemeine Licht verfinstern, das von Gott ausfließt, um allen Menschen die allgemeinen Principien der Moral zu offenbaren, damit sie daran einen Probierstein für alle besonderen Lehren und Gesetze besitzen, selbst diejenigen nicht ausgenommen, welche Gott ihnen auf eine außerordentliche Weise offenbart, sey es nun unmittelbar oder mittelbar durch Profeten.

Ich bin vollkommen überzeugt, daß Gott, ehe er äußerlich sich Adam zu vernehmen gab, um seine Pflichten ihn zu lehren, schon innerlich zu ihm gesprochen hatte, indem er ihm die erhabne und unermeßliche Idee des absolut vollkommnen Wesens und die ewigen Gesetze der Moralität offenbarte, und zwar so, daß Adam sich nicht sowohl deßwegen, weil ein gewisses, äußerliches Verbot sein Gehör erschüttert hatte, zum Gehorsam gegen Gott für verpflichtet hielt, als vielmehr deßwegen, weil

das innerliche Licht, welches ihn schon erleuchtete, ehe noch Gott äußerlich zu ihm sprach, die Idee seiner Pflicht und Abhängigkeit von dem höchsten Wesen ihm ununterbrochen vorhielt. Selbst in Betreff Adams ist daher die Behauptung richtig, daß die geoffenbarte Wahrheit gleichsam unter die Gerichtsbarkeit des natürlichen Lichts gestellt wurde, um von ihm besiegelt, eingetragen, bewährt zu werden und so erst das Recht verbindender Gesetzeskraft zu erhalten, und es ist, im Vorbeigehen gesagt, sehr wahrscheinlich, daß, wenn unsre ersten Eltern über den dunkeln Gefühlen des Vergnügens, welche der Vorschlag, von der verbotnen Frucht zu essen, in ihrer Seele erregte, nicht, in Folge der wesentlichen Beschränktheit endlicher Geister, welche ihnen nicht die Beschäftigung mit geistigen Gedanken verstattet, während ihre Seele von den lebhaften und dunkeln Gefühlen der Lust eingenommen ist, die ewigen Gesetze der Moralität aus dem Gesichte verloren hätten, sie schwerlich das Gebot Gottes überschritten haben würden — ein Fall, der uns stets zur Warnung dienen muß, nie das natürliche Licht aus den Augen zu verlieren, wenn uns einer, er sei wer er wolle, irgend ein neues moralisches Gesetz vorschlagen will.

Allein was in Rücksicht Adams nur eine Wahrscheinlichkeit ist, daß er nämlich die Gerechtigkeit des äußerlichen Verbotes Gottes nur dadurch einsah, daß er dasselbe mit seiner primitiven Idee von dem höchsten Wesen verglich, das ist nach dem Falle zur unerläßlichen Nothwendigkeit geworden. Denn nachdem der Mensch erfahren, daß es zwei sehr unterschiedne Gesetzgeber gibt, war ihm ein Unterscheidungsprincip absolut nothwendig, um nicht die äußerlichen Offenbarungen Gottes mit den allenfallsigen Einflüsterungen oder Inspirationen eines maskirten Teufels zu verwechseln. Und dieses Princip konnte eben nichts anderes seyn, als das natürliche Licht, nichts anderes als die in der Seele aller Menschen eingedrückten Ideen der Moralität, kurz die universelle Vernunft, welche alle Geister erleuchtet und Keinen täuscht, wenn er nur aufmerksam ihren Rath vernimmt, zumal in solchen lichtvollen Momenten, wo die körperlichen Dinge nicht die Seele in Anspruch nehmen, sei es nun durch sinnliche Bilder oder durch Leidenschaften, die sie im Gemüthe erregen. Alle Träume, alle Visionen der Patriarchen, alle Reden, die sie aus dem Munde Gottes vernahmen, alle Engelerscheinungen, alle Wunder, kurz Alles hat die Prüfung des natürlichen Lichtes bestehen müssen; denn

wie hätte man sonst unterscheiden können, ob diese Offenbarungen von einem bösen, verführerischen Princip oder von dem Schöpfer aller Dinge kämen? .... Ein aufmerksamer und nachdenkender Kopf sieht klar ein, daß das lebhafte und deutliche Licht, welches uns an keinem Orte, zu keiner Zeit verläßt und uns zeigt, daß das Ganze größer ist als der Theil, daß es Pflicht ist, dankbar gegen seinen Wohlthäter zu seyn, keinem Andern zu thun, was wir nicht wollen, daß Andere uns thun, sein Wort zu halten, nach seinem Gewissen zu handeln, er sieht, sage ich, klar ein, daß dieses Licht von Gott kommt, daß es eine natürliche Offenbarung ist; wie sollte er sich also einbilden können, daß Gott hernach sich selbst widersprechen, d. h. kalt und warm aus Einem Munde blasen werde (souffler le chaud et le froid), sei es nun daß er selbst äußerlich zu uns spricht oder andere Menschen sendet, um uns das gerade Gegentheil von den allgemeinen Lehren der natürlichen Vernunft zu offenbaren? Ein Epikuräer schließt ganz richtig (obgleich er sein Princip falsch anwendet) wenn er behauptet, daß unsre Sinne, weil sie die erste Regel unsrer Erkenntnisse und der Ursprung der Wahrheiten in unsrer Seele sind, nicht der Täuschung unterworfen sein können. Er täuscht sich wohl in dieser Annahme, daß das Zeugniß der Sinne die Regel und das Criterium der Wahrheit ist, aber da er einmal dieß annimmt, so schließt er mit vollem Rechte, daß unsre Sinne die entscheidenden Richter in allen zweifelhaften und streitigen Fällen seyn müssen. Wenn also das natürliche und metaphysische Licht, wenn die allgemeinen Principien der Wissenschaften, wenn diese ursprünglichen Ideen, welche durch sich selbst uns überzeugen, uns gegeben sind, um vermittelst derselben richtig zu urtheilen und an ihnen eine Unterscheidungsregel zu haben; so ist es absolut nothwendig, daß sie unsere obersten Richter sind, und daß wir ihrer Entscheidung alle streitigen und zweifelhaften Fälle unterwerfen. Sollte sich daher Jemand herausnehmen, zu behaupten, daß Gott uns ein den ursprünglichen Principien geradezu entgegengesetztes Moralprincip geoffenbart habe, so muß man ihm das abläugnen und behaupten, daß er sich irrt und daß es viel vernünftiger ist, das Zeugniß seiner Kritik und Grammatik, als das Zeugniß der Vernunft zu verwerfen. Will man das nicht zugeben, so ist es aus mit unserm Glauben..... Und darauf läuft auch am Ende das ganze Gerede der römischen Katholiken für die Autorität der Kirche und gegen den Weg der freien Untersuchung hinaus. Ohne daran zu denken,

machen sie nur einen großen Umweg, um nach unzähligen Fatiguen an das Ziel zu kommen, dem die Andern geraden Weges zugehen. Die Andern sagen nämlich frei und ohne Umschweife heraus, daß man sich an den Sinn halten muß, der uns als der bessere erscheint; sie aber sagen, daß man sich davor wohl in Acht nehmen müsse, weil unsre Begriffe uns täuschen könnten, unsre Vernunft nur Irrthum und Finsterniß sey, und daß man daher sich an die Entscheidung der Kirche halten müsse. Kommt man denn aber nicht damit wieder auf die Vernunft zurück? Muß denn nicht der, welcher das Urtheil der Kirche seinem eignen vorzieht, vorher den Schluß machen: die Kirche hat mehr Einsicht wie ich, sie verdient also mehr Glauben wie ich? Jeder bestimmt sich also nach seiner eignen Erkenntniß; wenn er etwas für eine Offenbarung hält, so geschieht es, weil sein gesunder Sinn, sein natürliches Licht, kurz seine Vernunft ihm sagt, daß die Beweise dafür, daß es eine Offenbarung ist, gut sind. Wie stände es denn mit uns, wenn wir gegen die Vernunft, als ein Princip des Irrthums und der Finsterniß, mißtrauisch seyn müßten? Müßten wir denn nicht auch selbst gegen diesen Ausspruch: „die Kirche hat mehr Einsicht als ich, also verdient sie mehr Glauben als ich" mißtrauisch seyn? Müßten wir nicht nothwendig befürchten, daß sie sich täuscht, sowohl in Betreff des Princips, als der Folgerung, die sie daraus zieht? Wie stände es denn mit diesem Argumente: Alles, was Gott sagt, ist wahr, nun sagt er aber durch Moses, daß er einen ersten Menschen erschuf, also ist es wahr, wenn wir nicht die natürliche Vernunft zu einer sichern und unfehlbaren Regel, zum absoluten Kriterium aller Fragen hätten, selbst die Frage nicht ausgenommen: ob Dieß oder Jenes in der Bibel enthalten ist? Haben wir denn nicht dann auch Ursache, an dem Obersatze dieses Argumentes und folglich auch an dem Schlußsatz zu zweifeln? Da aber ein solcher Zustand das schrecklichste Chaos und der verruchteste Pyrrhonismus von der Welt wäre, so müssen wir nothwendig eingestehen und anerkennen que tout dogme particulier, soit comme l'avance comme contenu dans l'Ecriture, soit qu'on le propose autrement est faux, lorsqu'il est refuté par les notions claires et distinctes de la lumière naturelle, principalement à l'égard de la Morale. *)

*) Oeuvres div. T. II. p. 367—370.

So sehr wir dem Verfasser der Pensées diverses die Bekämpfung des Aberglaubens, seine Tendenz, die Menschheit aufzuklären, die Natur aus einem Gegenstand der religiösen Angst und Furcht zu einem Gegenstande freier, vernünftiger Anschauung zu machen, die Naturphilosophie also von der Theologie abzutrennen, als ein besonderes Verdienst anrechnen müssen: so sehr müssen wir sein Bestreben, die Unabhängigkeit der Ethik von der Theologie, ihre Selbstständigkeit und ausnahmslose Universalität geltend zu machen, als ein löbliches Bestreben anerkennen. Denen freilich, die an den Namen Gottes, in Beziehung auf dieses Wort noch in der alten Superstition befangen, magische Wirkungen knüpfen, das Wort Gott an die Spitze der Ethik und überhaupt der Wissenschaft stellen wollen, um ihnen angeblich einen sichern und fruchtbringenden Boden damit zu geben, denen freilich erscheint ein solches Bestreben als ein irriges — ein Wort, mit dem gerade am meisten die Irrwische unsrer Zeit um sich werfen — als ein oberflächliches seichtes Bestreben — Worte, mit denen jetzt gerade die flachsten, gedankenlosesten Köpfe am freigebigsten sind. Aber laßt Euch nicht bethören, Freunde der Wahrheit! Befolgt die strengen Gesetze der Wissenschaft! Haltet fest an dem Verstande! Bleibt treu der Vernunft! Dann ist auch Gott in Euch, zwar nicht dem Namen nach, aber, was mehr ist, dem Wesen nach. Der Name macht es nicht aus; es kommt auf die Bestimmung, auf den Begriff an. Der Begriff allein unterscheidet den Gott und den Götzen, die Wahrheit und das Wahnbild. Setzst du Gott zum Princip einer bestimmten Erkenntniß und Wissenschaft, so kannst du nicht den allgemeinen Begriff Gottes in seiner unbestimmten Totalität zum Princip machen, denn als diese ist er eben so das Princip dieser als jener Wissenschaft, ist er das Princip von Allem. Wie willst du also die bestimmte Wissenschaft aus ihm begründen? heißt das nicht das Licht aus dem Dunkel ableiten wollen, die Wissenschaft in der That principlos machen und sie bloß zufälligen Einfällen Preis geben? Wenn du Gott z. B. zum Princip der Rechtsphilosophie machen willst, kannst du sie aus ihm begründen, wie er der Gnädige, der Barmherzige, der Allmächtige, der Schöpfer der Natur ist? Nein! Du hast kein andres Prädikat als das der Gerechtigkeit. Als Allmacht, als unbeschränkte, an kein Gesetz gebundne Macht kann er das Recht zum Unrecht, das Unrecht zum Recht machen, als Gnädiger ist er nicht gerecht, hebt er die dem Rechtsbegriff nach gültige

Strafe auf. Gott kann lediglich in dieser und keiner andern Bestimmtheit in Betracht kommen, wenn er das Princip dieser und nicht zugleich irgend einer andern Wissenschaft seyn soll. Indem du die Wissenschaft begründen willst, nimmst du ihr ihren Grund, vernichtest ihre Basis, ihre Gränzen, ihr Maaß, ihre Gesetze, ihre heilige Idee, wenn du irgend ein andres Prädikat mit zu Hülfe nimmst; deine wissenschaftliche Deduktion ist nichts andres als die unredlichste Taschenspielerei von der Welt.

Höre ein Beispiel. Was würdest du von dem Verstande eines Menschen halten, welcher die Güte der Gedichte seines Freundes also beweisen wollte: Cajus ist ein guter Mensch, ein guter Jurist u. s. w., also sind seine Gedichte auch gut. Du würdest lachen. Und warum? Weil er nicht diese von den übrigen Eigenschaften unterschiedne und unabhängige Eigenschaft des Dichtens, nicht diese bestimmte Qualität, aus der allein die Gedichte kommen, sondern den moralischen Menschen zum Princip seiner Deduktion macht. Aber verfährst du nun weniger verstandlos, wenn du die Rechtsbegriffe aus Prädikaten der Gottheit ableitest, die gar nichts mit der Idee des Rechtes gemein haben? Ist das nicht eine Schöpfung aus Nichts? Eben so ist es, wenn du Gott zum Princip der Ethik machst. Du hast dann kein andres Prädikat, als das der Bonitas oder Sanctitas, kein anders als ein ethisches Prädikat. Jedes andre Prädikat ist nicht nur überflüssig, sondern auch störend, ja zerstörend. Gott ist nicht als Gott überhaupt, sondern als das Gute Princip der Ethik; nicht das Subjekt, sondas Prädikat allein kommt in Betracht; es reducirt sich Alles auf die Idee des Guten, alldieweil du nur durch dieselbe das Prädikat des Guten denkest. Es ist daher gleichgültig, ob du Gott als das Gute oder das Gute an und für sich zum Princip machst, da Gott lediglich in dieser Bestimmtheit Princip der Ethik ist. Gott ist nur noch ein Name, ein Wort; das Wesen, der Begriff ist der ethische Begriff. Ja es ist nicht nur gleichgültig, ob du das Wort: Gott noch anwendest oder fallen läßt: es ist heilsam, es ist redlich, es ist ein wohlthätiger Fortschritt, es ist eine Nothwendigkeit, das Gute nicht als ein Prädikat, als eine Eigenschaft eines Wesens, das noch andere ihm selbst entgegengesetzte Eigenschaften hat, zu fassen, sondern in seiner absoluten Selbstständigkeit zu denken. Nur so wird das Sittliche rein, unbefleckt, unvermischt gedacht, erkannt, was es ist, nur so wird es als Idee gefaßt, und erst so gefaßt, kann

es in seiner Wahrheit, seiner untrüglichen und unbestechlichen Selbstheit begriffen werden.

Gott ist der Gute, der Weise, der Allmächtige — so hieß es auf dem Standpunkt der Theologie. In der Vorstellung der Allmacht — obwohl sie durch das Prädikat der Weisheit und Güte äußerlich beschränkt wurde — war die Idee des Guten an sich, objektiv aufgehoben: die Behauptung, daß Gott nur das Gute und Weise wollen und vollbringen könne, war die subjektive Einschränkung, um die anstößigen Consequenzen zu beseitigen, die aber an sich nothwendig in dieser Vorstellung enthalten waren. Selbst Leibnitz faßt in seiner Theodize die Macht als ein besonderes, vom Willen und Verstand unterschiednes Prädikat. Als die einzig wahre Macht wurde daher nicht die Macht der Intelligenz und des Willens gefaßt; der Begriff der Macht war noch nicht unter die Herrschaft des Geistes genommen — nur eine dunkle, sinnliche Vorstellung, ein ungezügelter, willkührlicher nächtlicher Dämon oder Kobold, der auch den besten Köpfen das Licht ihres Geistes auslöschte, kein Wort das einen positiven Gedanken ausdrückte, kein Zeichen der Vernunft, sondern ein sinnstörender, ihre besten Entwürfe besudelnder Fleck. Es war diese Vorstellung der Macht im Grunde dieselbe Vorstellung, als die, welche dem Volksglauben an Zauberei und Teufelei zu Grunde lag: nur mit dem Unterschiede, daß sie in den Köpfen der denkenden Orthodoxen nur oder doch hauptsächlich an die Vorstellung Gottes angeknüpft wurde. Es war der unüberwundene Mirakelglaube, der zwar in den Dienst der moralischen, geistigen Eigenschaften Gottes genommen — durch ihren moralischen Gehalt unterscheiden sich die Wunder Gottes von den Wundern des Teufels — aber doch zugleich noch ein selbstständiger Glaube war. (20)

Die naivste Satyre auf die Bedeutung der Wunder war daher der Glaube, daß auch die Dämonen, die Teufel Wunder thun können — ein Glaube, der aber nur auf eine volksthümliche Weise das wahre Wesen des Mirakels zur Erscheinung bringt, denn der Begriff des Wunders ist kein göttlicher Begriff. In den Begriff Gottes mischte sich darum in der Vorstellung unsrer frommen Väter ein Gott mit dem bösen Princip gemeinsames Prädikat ein: die wunderthätige Macht, die Macht der Unvernunft und Gesetzlosigkeit, nur mit dem an sich, an dem Inhalt des Begriffes selbst nichts ändernden Unterschied, daß die Macht Gottes Allmacht war und seine Wunder

nicht zu dem — dem Wunder an sich selbst äußerlichen — Zwecke geschahen, die Menschen zu verführen und irre zu leiten, sondern zu bessern und erleuchten. Der Glaube und Begriff des Wunders an sich selbst ist daher ein eben so irrationaler, als irreligiöser und unsittlicher Glaube und Begriff. (21)

So wie die Wissenschaften überhaupt unter den Scholastikern nicht gedeihen konnten, weil sie keine rein-wissenschaftliche Principien hatten, weil sie die Gränzen der Theologie und Philosophie vermischten, weil ihre Principien nicht freie, dem Denken immanente Principien waren, d. h. weil ihnen die Glaubensvorstellungen selbst unbedenklich und unverfänglich Denkprincipien waren — daher die albernen Quästionen der Scholastiker, z. B. ob Gott nicht durch seine Allmacht einer Jungfer ihre verlorne Jungferschaft wieder herstellen, ob er nicht einer Kreatur Allmacht und Allwissenheit geben könne, ohne ihr deßwegen das Wesen einer Kreatur zu nehmen, Quästionen, die alle durch die Bank nur nothwendige Consequenzen von der uranfänglichen Schöpfung aus Nichts waren — so wenig konnte die Ethik, die am längsten unter der Botmäßigkeit der Theologie stand, gedeihen, die sittliche Idee in ihrer Reinheit, in ihrer adäquaten Bedeutung erfaßt werden, so lange sie in Abhängigkeit von der Theologie war. Die Theologie gründet die Ethik auf den Willen Gottes; denkt sie sich diesen Willen schlechtweg, weil es der Wille Gottes, der Befehl des Herrn ist, als Grund der Ethik, so hat sie ein willkührliches, ein unsittliches, ein die Ethik in ihrer Basis vernichtendes Princip der Ethik, denn das Gute hat keine andere, als seine eigne Macht, es kann nur durch sich selbst den Menschen binden und bestimmen, d. h. es kann keinen andern, sittlichen Verpflichtungsgrund, das Gute zu thun, geben, als den Begriff des Guten an und für sich selbst. (22) Denkt sie sich aber deßwegen den Willen Gottes als Grund der Ethik, weil er der Wille des Guten ist, die Natur Gottes das Gute selbst ist: so ist der substanzielle Begriff, der entscheidende, wesenhafte Begriff allein der ethische Begriff, so gibt sich die Theologie als Theologie auf, so stehen wir auf dem Boden der Philosophie, auf dem Standpunkt der autonomischen Ethik. Die Ethik selbstständig zu erfassen, war daher eine heilige Aufgabe der Menschheit; alle anderweitigen theologischen Vorstellungen entstellen, verunreinigen, verfinstern sie. Erst in Kant und Fichte, wo die Philosophie zu ihrem Heile und zum Heile der Menschheit sich selbstständig erfaßte,

unabhängig von der Theologie, erst in ihnen kam daher auch die ethische Idee in ihrer Reinheit und Lauterkeit zum Daseyn. Der Atheismus, der so verächtlich behandelte Atheismus war nichts anderes als die nothwendige und deßwegen heilsame Uebergangsstufe von dem empirischen, wie ein Ding äußerlich-objektiven Gotte, von dem Gotte, an den sich die empirische Frage knüpfte: gibt es einen Gott? von dem seiner Natur nach eben deßwegen abläugbaren und bezweifelbaren, ungöttlichen Gotte zum Idealismus, zum Gedanken des Geistes, zum Begriffe des Göttlichen an und für sich, zur selbstständigen, lautern Erfassung des Wesens der Natur, wie des Wesens der sittlichen Idee. (23) Der kategorische Imperativ war das Manifest, in dem die Ethik ihre Freiheit und Selbstständigkeit der Welt ankündigte — ein heilbringender elektrischer Schlag aus dem heitern Himmel der bisherigen Glückseligkeitstheorien. Anders als in der nackten, von allen Anthropopathismen entkleideten Gestalt der schlichten Pflichtnothwendigkeit konnte sich zunächst die ethische Idee nicht geltend machen. Kant ist der Erste der eine Grammatik der Ethik schrieb.

Ich weiß wohl: Ihr spottet über den kategorischen Imperativ. Aber der Grund ist begreiflich; euer Spott gereicht nur dem kategorischen Imperativ zur Ehre. Euer schwülstiger, euer von den Blähungen und sonstigen Beschwerden eures bedürfnißreichen Unterleibs aufgedunsner, euer von Crucifixen und Heiligenbilder fascinirter, euer superstitiöser, euer materialistisch, euer selbstsüchtig, euer verstockt religiöser Sinn macht euch unfähig, die erhabne Idee des kategorischen Imperativs zu ahnden, geschweige zu begreifen. Noch erhabner als Kants sind aber Fichtes Ideen, die er in seiner Sittenlehre und zerstreut in seinen übrigen Schriften aussprach. Das Christenthum hat an Erhabenheit nichts, was es den Ideen Fichtes an die Seite stellen könnte, aus dem einfachen Grunde, weil es als Religion, die sich an den Menschen überhaupt, besonders an das Volk wendet, die sittlichen Ideen an empirische Interessen knüpfen muß, um sie ihm eingänglich zu machen. Fichte's Ideen sind streng, theilweise fast übermenschlich, aber die Ethik ist keine Pädagogik, deren Sache es ist, die empirischen Tugendmittel zu lehren und anzuwenden. Die Ethik kann nicht capituliren, sich nicht accomodiren an die menschlichen Schwächen und Bedürfnisse, nicht dem Menschen schmeicheln, sie muß ihn vielmehr aufschrecken, erschüttern, zermalmen; ihre Gebote müssen mit unbedingter Rücksichtslosigkeit ausgesprochen werden, und für

den empirischen Menschen stets den Charakter der Unendlichkeit, des Ideals tragen, damit er sich nicht einbilde, er sey schon, was er stets nur werden kann und soll. Fichte war der Held, der einzig der sittlichen Idee die ganze Macht, Schönheit und Herrlichkeit der Welt zum Opfer brachte, daher die Einseitigkeit seines Systems. Aber nur diese selbstständige Erfassung der Ethik konnte auch einen solchen rein sittlichen Charakter hervorbringen*) — die Theologie bringt nicht solche Charaktere hervor. Der Theolog thut das Gute nicht um des Guten willen; die Idee der Sittlichkeit ist nicht die selbstständig ihn beherrschende Idee. Er denkt dabei stets an Gott, nicht als das Gute — sonst würde er diese Idee befreien, selbstständig machen — sondern als Gott überhaupt, an Gott, wie sich an dessen Vorstellung empirische, eigennützige Bedürfnisse anknüpfen, wie er sich auf den Menschen nicht nur als ein moralisches, geistiges, sondern auch physisches, abhängiges, allerlei Schwächen und Affecten, wie Furcht und Hoffnung, unterworfnes Wesen bezieht, an Gott, den allmächtigen Herrn, den obwaltenden Beschützer und Wohlthäter der Menschheit: was er thut, das thut er im Namen des allmächtigen Herrn, auf sein Geheiß, in seinem Angesicht: er opfert ihm sein Leben auf, aber der, dem er es aufopfert, ist sein Beschützer, sein Vater, sein Vergelter; er weiß, daß ewige Seligkeit ihn erwarten wird. Opfert er sich auch nicht gerade deßwegen auf, thut er überhaupt das Gute nicht gerade deßwegen, weil ihn das Paradies erwartet: er weiß doch, daß es ihn erwartet, es identificirt sich doch sein Glaube an das Paradies so sehr mit dem Glauben an Gott, daß wer ihm das Paradies nimmt, auch Gott nimmt; und er mag sich die Freuden des Paradieses noch so geistig vorstellen, die Seligkeit bezieht sich doch immer auf den empirischen Glückseligkeitstrieb. Seine sittlichen Handlungen und Gesinnungen haben daher keinen rein-sittlichen Grund; diesen hätten sie nur, wenn er das Gute in seiner absoluten Selbstständigkeit, rein an und für sich selbst dächte. Aber das ist ja dem Theologen viel zu abstrakt und negativ. Er bedarf zu seinem Objekte ein Subjekt, dem er selbst hinwiederum persönlich Objekt ist, ein Subjekt, von dem er gesehen wird, wie er es sieht, dem er in die Augen blickt, um hier im Grunde das Bild des eigenen Selbstes wieder zu finden.

Die Christen rühmen sich ihrer Demuth, dem heidnischen

*) Man vergleiche Fichte's Leben von seinem Sohne — ein würdiges, höchst dankenswerthes Denkmal.

Hochmuth gegenüber. Vitia splendida nannten sie die Tugenden der Heiden, entsprungen aus Ruhmsucht, aus Selbstsucht überhaupt. Es sey! Aber wenn du das Gute nicht aus Liebe zum Guten an und für sich selbst, sondern aus Liebe zu Gott thust, merke wohl! zu Gott, wie du ihn denkst, d. h. zu einem Wesen, in dessen Begriff und Verehrung du dich nicht *über den Begriff der Persönlichkeit* zur Anerkennung der Macht und Wirklichkeit *der Idee* erhebst, so geschieht alle deine Liebe nur im Dienste und Interesse der Persönlichkeit; deine Religion ist nur eine vergeistigte Selbstsucht. Daß du dir diese Persönlichkeit als eine von dir unterschiedne, als die absolute, als die göttliche Persönlichkeit vorstellst, ändert nichts an der Sache. Die *substanzielle Bestimmung* Gottes, auf die du dich beziehst, ist nicht die Kategorie der Ethik, sondern *die rein empirische Kategorie der Persönlichkeit*. Die Persönlichkeit ist die Hauptsache, die ethische Kategorie nur ein *Accidenz*, das nur zur Beleuchtung, zur *Hervorhebung* der Persönlichkeit dient, aber nicht für sich selbst in deine Anschauung tritt, sie ist nur ein *Mittel* zu deinem *frommen* Zwecke. Ob du von andern Sterblichen gesehen wirst oder von dem unsterblichen Wesen, ob du dich in deiner armseligen Aussicht auf den einzuärndtenden Ruhm selbst belohnst, oder von dem König der Könige den Lohn empfängst, ob du das Gute thust, um den Menschen zu gefallen, oder um dem höchsten Wesen zu gefallen — es ist eins: das Gute geschieht nicht aus freien, unabhängigen, nicht aus objektiven, aus dem Guten selbst geschöpften Gründen. Ja es ist ein viel tieferer Hochmuth, sich vorzustellen, ein *Gegenstand* des höchsten Wesens zu seyn, als ein Gegenstand der Bewunderung von seines Gleichen — obwohl ein Hochmuth, der um so weniger als solcher zu erkennen ist, als er nicht den Schein des Hochmuths vor sich trägt. Aber das Auge des Denkers, der so manche Enttäuschung erlebt, täuscht er nicht. Er erkennt, daß der Unterschied nur darin besteht, daß der Fromme das, was er von sich abzieht, in den Gegenstand überträgt, um, was er sich selbst genommen, wieder aus den Händen des höchsten Wesens zurückzuerhalten. Ueberdieß wogen die Opfer des Heiden nicht den Lohn auf, den er erwartete; was ist der Name, der Ruhm gegen das Opfer des Lebens? Ein Schatten, ein Nichts. Aber die Opfer der Christen wiegt der Lohn unendlich auf; hier ist das Opfer ein Nichts gegen den Lohn.

Wahrlich, die denkenden Heiden dachten reiner die Idee des Guten, denn sie mischten nicht den Begriff der Persönlichkeit ein.

Wehe dem, der die Idee des Guten als ein Prädikat, als eine — wenn auch die wesentliche — Eigenschaft auf ein Subjekt auftragen und von ihm unterstützen lassen muß, um sie nicht wesens- und haltungslos aus seinen Augen verschwinden zu sehen! Wie da der philosophische Geist verschwunden ist, wo nicht mehr das Seyn selbstständig gedacht, sondern ein Seyendes, d. h. ein gespenstisches Subjekt, das ist, vorausgesetzt wird; so ist der sittliche Geist entschwunden, wo die Idee des Guten nicht frei von aller Persönlichkeit rein durch sich selbst gedacht und um seiner selbst willen geliebt und gethan wird. Nur mit gerechter Verachtung kann und muß man daher auf Euch blicken, die Ihr mit euren angeblich tieferen, religiösen Begründungen euch brüstend, die positivsten, tiefsten Fortschritte der Menschheit und Wissenschaft, im lächerlichsten Dünkel befangen, als überlebte Standpunkte bezeichnet! Wo sind denn eure Werke, die ihr den Werken eines Fichte's, eines Kant's an die Seite setzen könnt? Wo Charaktere, wie Kant, wie Fichte, wie Friedrich II? Ach, wie sehr bestätigt sich wieder in neuster Zeit, was Bayle von der Religion in seiner Zeit sagte! Der unreinste Sinn kann sich hinter die Religion verstecken: die schmutzigsten, verächtlichsten Gesinnungen, die niedrigsten Persönlichkeiten, die schlechtesten Weltzustände vertragen sich wohl mit der Religion, aber nicht mit der Idee der Sittlichkeit. Nur die Ethik — freilich nicht eine bornirte Moral, die die Pflicht in ihrer trivialsten Bedeutung erfaßt, die sie nicht stützt auf die unendliche Idee des Guten, in deren Anschauung allein sich die Moral mit der Metaphysik, der Wille mit der Erkenntniß verbindet — nur die Ethik ist darum die wahre Religion; sie ist der Geist der Religion, der offen ausgesprochne, der sein selbstgewiße, der sich nicht durch Phantasiebilder täuschende und hintergehende, in dunkle Embleme und confuse Vorstellungen verbergende Geist, das reine, einfache, gerade Wort der Wahrheit, fern von aller orientalischen Bilderpracht. Nur die Ethik erzeugt, wie die Geschichte beweist, offne, freie, redliche, edle, widerspruchslose, natürliche, wahrhafte, ächt-religiöse Charaktere. Friedrich war ein religiöser Fürst. Die Staatsreligion, die Religion des Regenten ist allein die heilige Idee der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist eine unendliche Tugend. Ein gerechter Fürst ist per se ein frommer Fürst, denn er subordinirt sich demüthigst der heiligen Idee und Pflicht der Gerechtigkeit, und die Gerechtigkeit ist nichts andres, als die der Vernunft conforme, die allgemeine Liebe, die Liebe aber zur Menschheit die

einzig wahre Gottesliebe, wie dieß die Weisen aller Zeiten gewußt und gesagt haben. Aber ein frommer Fürst ist deßwegen, weil er fromm ist, noch nicht ein gerechter und guter Fürst; ja er vergißt und vernachlässigt nur zu leicht über der Sorge für sein Heil, über seinen Pflichten gegen Gott die untergeordneten, gemeinen Pflichten gegen seine Unterthanen, seinen Staat. Schon Cosimo de Medici sagte: che gli stati non si tenevano con i Paternostri in mano.*) Die Theologie die sich über die Ethik stellt, ist eben so verderblich den Staaten, dem Leben, wie den Wissenschaften. Wer etwas über die Pflicht setzt, der hat schon in seinem Sinne die Pflicht überschritten. Was der Mensch nicht mit und in dem Sinne des Höchsten betreibt, das hat für ihn im Grunde seiner Seele nur die Bedeutung von Allotrien, dem fehlt der Segen der Wahrheit, die Macht der Gottheit. Nur wem die Ethik selbst die Theologie ist, die Pflichten gegen die Menschheit die Pflichten gegen Gott sind, nur in dem ist die Pflicht eine göttliche Nothwendigkeit, ein Urtheil in letzter Instanz, eine Infallibilität, eine Resolutio categorica, eine Vis primitiva, eine unauflösliche Bindekraft, eine Entelechie des Willens, kurz — was kann man mehr sagen? eine Wahrheit. Nur, wer von sich sagen kann, wie Friedrich II:

Mein höchster Gott ist meine Pflicht**)

kann seyn ein Friedrich, leisten, was er der Menschheit leistete.

Der Widerspruch der Dogmen mit der Vernunft.

Die Abtrennung der Ethik von der Theologie ist der schlagendste Beweis, daß sich ein Geist der Theologie entfernt hat, daß er gleichgültig geworden ist gegen ihre Dogmen, daß er Etwas auf dem Herzen hat, was er vor ihren Einflüssen in Sicherheit zu bringen sucht, daß er nichts mehr mit ihnen zu schaffen haben will, daß es vielmehr zwischen ihm und der Theologie zu einem förmlichen Bruche, zu einer entschiedenen Antipathie gekommen ist — eine Antipathie, deren theoretischer Ausdruck die

---

*) Macchiavelli Istor. Fiorent. Lib. VII. p. 250. Opere di N. M. V. IV. Milano 1804.

**) Sämmtliche Werke Friedrich d. Gr. In einem Bande. Berlin 1835. p. 724.

Erkenntniß und Behauptung ist, daß die Dogmen der Vernunft widersprechen.

Die Veranlassung zur ausführlichen Begründung und Durchführung dieses Widerspruchs gaben Bayle keineswegs die orthodoxen, sondern die rationalistischen Theologen, welche behaupteten, daß die Schrift und Vernunft sich nicht widersprechen könnten — so z. B. in einer im Jahre 1686 auf der Universität zu Franecker aufgestellten These folgenden Inhalts: neque ex culpa libero eos, qui asserere sustinent, si Ratio aliud quid nobis dictaret, quam scriptura, huic potius esse credendum: quasi aut Scriptura Rationi adversari aut contraria simul vera aut illud verum esse posset, quod Rationi contrariatur. *) Die Rationalisten anerkannten die Rechte der Vernunft, aber zugleich auch die Rechte der Orthodoxie; sie wollten zwei Herren zugleich dienen. Selbst der treffliche B. Bekker, welcher die Kühnheit hatte, im Jahre 1692 mit seiner bezauberten Welt gegen den Hexen- und Dämonenglauben aufzutreten und seinen philosophischen Gründen mehr Glauben zu schenken, als den Aussprüchen der Bibel in dieser Materie, stützte doch wieder — freilich für seine Zeit eine Nothwendigkeit — seine Gedanken zugleich auf die Autorität der Bibel und war so genöthigt, die gegen ihn zeugenden Stellen in einem seiner Ansicht günstigen Sinne auszulegen. Die Rationalisten standen selbst noch auf dem Standpunkt der Orthodoxie: die Dogmen waren ihnen eine Autorität; nur war ihnen auch die Vernunft eine Autorität: sie begingen daher den Widerspruch, daß sie das Interesse der Vernunft verneinten, indem sie in ihrem Interesse zu handeln glaubten, das der Vernunft Widersprechende als ein der Vernunft Conformes zu beweisen suchten. Sie gaben zu, daß die Incarnation, Prädestination, die Trinität der Vernunft wirklich Mysterien, und daher nur Gegenstände des Glaubens wären, aber von andern Dogmen, die nicht weniger oder noch mehr der Vernunft widersprechen, suchten sie zu beweisen, daß sich die Einwürfe dagegen beseitigen, die Widersprüche, die sich dem Nachdenken über diese Dogmen zunächst darbieten, befriedigend auflösen ließen. Diese Dogmen waren besonders der Sündenfall und die unmittelbar damit zusammenhängenden Lehren der Theologie. Bayle dagegen hatte in seinem Dictionaire gelegentlich auf die Disharmonieen zwischen dem natürlichen und geoffenbarten Lichte hingewiesen, namentlich die Widersprüche zwischen dem Sündenfall, dem Ursprung des Uebels und dem We-

*) Réponse aux Quest. p. 765. Not. n.

sen Gottes als unauflöslich bezeichnet. Das ärgerte natürlich die rationalistischen Theologen; sie suchten daher das Gegentheil zu demonstriren, Bayle zu widerlegen. Aber Bayle's Geist konnten ihre Erklärungen nicht befriedigen, ihre Argumente nicht blenden: sie gaben ihm nur die Gelegenheit, seine zufälligen Aeußerungen zu förmlichen Beweisen zu erheben und die Schwächen und Widersprüche der rationalistischen Theologie recht in's Licht zu setzen. (24) Während die rationalistischen Theologen die Parthei der Orthodoxie nahmen, indem sie die Parthei der Vernunft nahmen, so ergreift Bayle die Parthei der Vernunft, indem er die Parthei der Orthodoxie nimmt und mit den unbedingten Orthodoxen sagt, aber nicht nur sagt, sondern beweist: die Lehre vom Sündenfall — das wichtigste Dogma, ja die Basis der Orthodoxie — ist rein unbegreiflich, d. h. widerspricht den Begriffen der Philosophie. Um den Widerspruch recht in die Augen springen zu lassen, reducirt B. den streitigen Punkt auf eine gewisse Anzahl von Thesen. Neun Artikel machen den Inhalt der theologischen Lehre aus, und ihnen gegenüber stehen 25, sage fünf und zwanzig philosophische Maximen, mit denen die theologischen Artikel übereinstimmen müßten, wenn eine Uebereinstimmung des Glaubens und der Vernunft zu Stande kommen sollte, aber nun und nimmermehr sich zusammenreimen lassen. Die Sätze der Theologie sind folgende:

1) „Gott, das ewige und nothwendige, unendlich weise, gute, heilige und mächtige Wesen besitzt seit aller Ewigkeit eine Herrlichkeit (gloire) und Seligkeit, die weder zunehmen noch abnehmen können. 2) Gott bestimmte sich mit Freiheit zur Hervorbringung von Geschöpfen, und wählte aus einer unendlichen Menge möglicher Wesen nach Belieben einige aus, um ihnen die Existenz zu geben und die Welt aus ihnen zu machen, die Uebrigen ließ er im Nichts. 3) Das menschliche Wesen befand sich in der Anzahl von Wesen, die er schaffen wollte; er schuf daher einen Mann und ein Weib, und bewilligte ihnen unter andern Gunstbezeugungen auch den freien Willen, so daß sie die Macht hatten, ihm zu gehorchen oder nicht zu gehorchen; aber er bedrohte sie mit dem Tode, wenn sie sein Verbot, von einer gewissen Frucht zu essen, nicht halten würden. 4) Sie aßen dessen ungeachtet von dieser Frucht, und seitdem wurden sie nebst ihrer ganzen Nachkommenschaft verurtheilt zum Elend dieses Lebens, zum zeitlichen Tod, zur ewigen Verdammniß und einem solchen Hange zur Sünde, daß sie sich ihr fast unbeschränkt und unaufhörlich überlassen. 5) Es gefiel ihm jedoch in Folge seiner unendlichen Barmherzigkeit, von

dieser Verdammniß eine sehr geringe Anzahl von Menschen auszunehmen, sie zwar während dieses Lebens dem Elend und Sündenverderbniß ausgesetzt zu lassen, aber sie doch durch seine Unterstützung in Stand zu setzen, die Seligkeit des ewigen Paradieses zu erlangen. 6) Er hat von Ewigkeit her alle Ereignisse vorausgesehen, alle Dinge geordnet, jedes an seinen Platz gestellt, und er lenkt und regiert die Welt fortwährend nach seinem Wohlgefallen, so daß nichts ohne seine Erlaubniß oder wider seinen Willen geschieht, sondern er vielmehr, so wie es ihm nur gut dünkt und so oft als es ihm nur gut dünkt, alles Mißfällige, folglich auch die Sünde, welche für ihn das empörendste, verabscheuungswürdigste Ding von der Welt ist, verhindern und in jeder menschlichen Seele die Gedanken hervorbringen kann, welche er gut heißt. 7) Er bietet Gnaden Leuten an, von denen er weiß, daß sie sie nicht annehmen dürfen und daß sie sich durch die Zurückstoßung dieser Gnaden bei weitem schuldiger machen, als sie es seyn würden, wenn man sie nicht ihnen angeboten hätte und erklärt ihnen, daß er sehnlichst wünsche, daß sie diese Gnaden annehmen, erweist ihnen aber nicht die Gnaden, von denen er weiß, daß sie sie annehmen würden."

Die philosophischen Maximen sind folgende: „I. Da das unendlich vollkommne Wesen in sich selbst eine Herrlichkeit und Seligkeit findet, die sich weder vermehren noch vermindern lassen, so hat seine Güte allein ihn zur Erschaffung der Welt bestimmt; keine Sucht nach Lob, kein interessirter Beweggrund, seine Seligkeit und Herrlichkeit zu erhalten oder zu vergrößern, hat daran Antheil gehabt. II. Die Güte des unendlich vollkommnen Wesens ist unendlich, und wäre nicht unendlich, wenn man sich eine Güte vorstellen könnte, die größer als die seinige wäre. Dieses Merkmal der Unendlichkeit kommt allen seinen andern Vollkommenheiten zu, seiner Liebe zur Tugend, seinem Hasse gegen das Laster; sie müssen so groß seyn, daß sich nichts darüber denken läßt. III. Da eine unendliche Güte Gott bei der Schöpfung der Welt geleitet hat, so bezwecken alle Spuren von Weisheit, Verstand, Macht und Größe nur das Wohl der intelligenten Geschöpfe. Er hat seine Vollkommenheiten nur dazu geoffenbart, daß die Geschöpfe dieser Art ihre Glückseligkeit in der Erkenntniß, in der Bewunderung und Liebe Gottes fänden. IV. Die Wohlthaten, die er den der Glückseligkeit fähigen Geschöpfen mittheilt, haben nur ihr Wohl zur Absicht. Er erlaubt also nicht, daß sie ihnen zum Unglück gereichen, und wenn der allenfallsige Mißbrauch derselben im Stande seyn

sollte, sie zu Grund zu richten, so würde er ihnen solche Mittel mitgeben, die ihnen den guten Gebrauch sicherten; denn sonst wären es nicht wahrhafte Wohlthaten, und seine Güte wäre geringer als die, die wir uns in irgend einem andern Wohlthäter vorstellen können. V. Ein böses Wesen ist wohl fähig, seine Feinde mit kostbaren Geschenken zu überhäufen, sobald es weiß, daß sie dieselben nur zu ihrem eignen Verderben benutzen werden. Es stimmt also nicht mit dem unendlich guten Wesen überein, seinen Geschöpfen einen freien Willen zu geben, wenn dasselbe bestimmt weiß, daß sie einen verderblichen Gebrauch davon machen werden. Wenn dasselbe daher ihnen den freien Willen gibt, so gibt es ihnen zugleich auch das Mittel zur gehörigen Anwendung mit, und erlaubt nicht, daß sie in irgend einem Falle die Anwendung dieses Mittels versäumen. Und sollte es kein Sicherheitsmittel gegen den Mißbrauch des freien Willens geben, so würde ihnen Gott eher dieses Vermögen entziehen, als zugeben, daß es die Quelle ihres Verderbens würde. Und dieß ist um so offenbarer, als der freie Wille eine Gnade ist, die er ihnen aus eigner Wahl, ohne darum ersucht worden zu seyn, erwies, so daß er also in diesem Falle weit mehr an den verderblichen Folgen dieser Gabe schuld wäre, als wenn er sie nur auf ihre dringenden Bitten hin bewilligt hätte. VI. Wenn man Jemand eine seidene Schnur schickt, in der Gewißheit, daß er sich damit aus freiem Antriebe erdrosseln werde, so ergreift man ein eben so sicheres Mittel, ihn ums Leben zu bringen, als wenn man ihn erdolcht oder durch einen Andern erdolchen läßt. Man beabsichtigt seinen Tod eben so gut bei der Anwendung des ersten, als eines der letztern Mittel, ja es hat den Anschein, daß man eine boshaftere Absicht dabei hat, weil man auf ihn allein die ganze Schuld und Strafe seines Untergangs wälzen will. VII. Ein wahrer Wohlthäter gibt unverzüglich, er wartet nicht bis seine Geliebten aus Mangel an den Wohlthaten, die er ihnen ohne alle Schwierigkeit und Unbequemlichkeit gleich von Anfang hätte erweisen können, lange Leiden ausgestanden haben. Wenn ihm seine beschränkten Kräfte nicht erlauben, Gutes zu thun, ohne Schmerz oder sonst ein Uebel beizumischen, so thut er es wohl, aber nur mit Bedauern, und er greift zu diesem Mittel der Wohlthätigkeit nur dann, wenn ihm kein andres schmerzloses Mittel zu Gebote steht. Wenn er aber seinen wohlthätigen Zweck eben so leicht durch ein wohlthätiges Mittel erreichen könnte, so würde er diesen direkten Weg einschlagen und nicht

erst den Umweg vom Uebel zum Guten machen. Und wenn er mit Reichthümern und Ehren Jemand überhäuft, so ist es nicht seine Absicht, ihn diese Güter genießen zu lassen, um ihn dann durch den Verlust derselben um so empfindlicher zu strafen, je mehr er sich daran gewöhnt hatte, und ihn so unglücklicher zu machen, als einen, welcher stets dieser Güter beraubt war. Um diesen Preis traun! würde ein böses Wesen seine verhaßten Feinde mit Wohlthaten überhäufen. VIII. Der größte und reellste Ruhm, den man sich in der Eigenschaft eines Regenten erwerben kann, ist, wenn man unter seinen Unterthanen die Tugend, die Ordnung, den Frieden, die Seelenruhe aufrecht erhält. Der Ruhm, der sich auf ihr Unglück stützt, kann nur ein falscher Ruhm seyn. IX. Die größte Liebe für die Tugend bekundet nur der Regent, welcher, wenn es in seinen Kräften steht, bewirkt, daß die Tugend stets ohne Beimischung der Sünde ausgeübt wird. Wenn es ihm nun ein Leichtes ist, dieses Glück seinen Untergebnen zu verschaffen, er aber doch der Sünde erlaubt, sich zu erheben, mit dem Vorbehalt, sie erst nach langer Duldung zu bestrafen, so ist seine Liebe für die Tugend nicht die größte, die man sich vorstellen kann, sie ist folglich nicht unendlich. X. Den größten Haß auf die Sünde hingegen bekundet keineswegs der, welcher sie erst lange herrschen läßt und hintendrein bestraft, sondern wer sie schon vor ihrer Entstehung ausrottet, d. h. verhindert, daß sie gar nicht aufkommt. Ein König z. B., welcher seine Finanzen so trefflich eingerichtet hätte, daß nie ein Unterschleif vorfiele, würde einen stärkern Haß gegen die Ungerechtigkeit seiner Finanzpächter (partisans) bezeugen, als wenn er sie dann erst hängen ließe, nachdem er lange geduldig zusah, wie sie sich mit dem Blute seiner Unterthanen mästeten. XI. Ein auf die Interessen der Tugend und das Wohl seiner Unterthanen bedachter Regent gibt sich alle mögliche Mühe, daß sie nie seine Gesetze übertreten, und wenn er sich genöthigt sieht, sie wegen des Ungehorsams zu bestrafen, so thut er es, um durch die Strafe sie von ihrem Hang zum Bösen zu heilen und in ihrer Seele eine feste und dauerhafte Neigung zum Guten wiederherzustellen, weit gefehlt, daß es sein Wille wäre, durch die Strafe des Verbrechens ihre Neigung zum Bösen zu befestigen. XII. Wenn man ein Uebel erlaubt, welches man doch verhindern kann, so bekümmert man sich nicht darum, ob es begangen oder nicht begangen wird, oder man wünscht selbst, daß es begangen wird. XIII. Es ist ein großer Fehler eines Regenten, wenn

er sich nicht darum kümmert, ob Ordnung oder Verwirrung in seinen Staaten ist. Der Fehler ist um so größer, wenn er will oder wünscht, daß Verwirrung darin ist. Wenn er durch geheime und indirekte, aber unfehlbare Mittel einen Aufruhr in seinen Staaten erregte, welcher sie an den Rand des Untergangs brächte, um sich dann in den Augen der Welt den Ruhm zu verschaffen, daß er den zur Rettung eines großen, dem Untergange nahen Reiches erforderlichen Muth und Verstand besitze; so beginge er eine höchst bedauernswürdige Handlung. Wenn er aber diesen Aufruhr deßwegen erregte, weil ihm kein anderes Mittel zu Gebote stände, den gänzlichen Untergang seiner Unterthanen zu verhüten, und das Wohl seines Volkes auf neuen Grundlagen und auf mehrere Jahrhunderte hinaus zu befestigen, so würde man wohl diese unheilvolle Nothwendigkeit beklagen, die Art und Weise aber, wie er sie zu benutzen wußte, loben. XIV. Die Erlaubniß eines Uebels ist nur dann zu entschuldigen, wenn man es nicht verhüten kann, ohne dadurch ein größeres Uebel zu bewirken, aber nimmermehr zu entschuldigen, wenn man die wirksamsten Mittel gegen dieses Uebel sowohl, als gegen alle anderen Uebel, die etwa aus der Unterdrückung desselben entstehen könnten, in Händen hat. XV. Das unendlich mächtige Wesen, Schöpfer der Materie und Schöpfer der Geister, macht Alles, was es nur immer will, mit dieser Materie, mit diesen Geistern. Es gibt keine Bewegung, keine Lage, keine Figur, welche nicht seine Allmacht der Materie geben, keinen Gedanken, welchen sie nicht den Geistern mittheilen könnte. Wenn also dieses Wesen ein physisches oder moralisches Uebel erlaubt, so geschieht es nicht deßwegen, weil ohne dieses Uebel ein andres noch größeres physisches oder moralisches Uebel absolut unvermeidlich wäre. Alle Gründe von der Nothwendigkeit einer Mischung des Guten mit dem Uebel, welche sich auf die Beschränktheit der Kräfte des Wohlthäters stützen, fallen bei diesem Wesen weg. XVI. Man ist eben so gut die Ursache eines Ereignisses, wenn man es durch moralische Mittel, als wenn man es durch physische Mittel bewirkt. Ein Staatsminister, welcher, ohne sein Kabinet zu verlassen, bloß dadurch, daß er die Leidenschaften der Rädelsführer zu benützen weiß, alle Pläne einer Verschwörung zerstört, ist eben so gut die Ursache von dem Sturz dieser Kabale, als wenn er sie durch eine Gewaltthat zerstört hätte. XVII. Es ist eins, ob ich eine nothwendige Ursache anwende oder eine freie Ur-

sache, wenn ich gerade die Momente wähle, wo ich weiß, daß sie sich bestimmt hat. Wenn ich annehme, daß das Schießpulver das Vermögen hat, sich zu entzünden oder nicht zu entzünden, wenn Feuer daran kommt, und ich bestimmt weiß, daß das Pulver gesinnt seyn wird, sich um acht Uhr Morgens zu entzünden, so bin ich eben so gut die Ursache von seinen Wirkungen, wenn ich um diese Stunde Feuer an das Pulver bringe, als ich die Ursache bin in der wahren Annahme, daß das Feuer eine nothwendige Ursache ist. Denn in Beziehung auf mich ist die freie Ursache nicht mehr eine freie Ursache: ich ergreife sie in dem Momente, wo ich weiß, daß sie durch ihre eigne Macht genöthigt ist. Es ist unmöglich, daß ein Wesen frei oder indifferent sey in Betreff des Gegenstandes, zu dem es bereits bestimmt ist und in Betreff der Zeit, wo dasselbe bestimmt ist. Alles, was existirt, existirt nothwendig, während es existirt oder in dem Moment, wo es existirt. Tout ce qui existe existe necessairement pendant qu'il existe. XVIII. Wenn ein großes Volk sich der Empörung schuldig gemacht hat, so verfährt man keineswegs gnädig, wenn man dem hunderttausendsten Theile verzeiht, das ganze übrige Volk aber hinrichtet, ohne selbst die Säuglinge zu verschonen. XIX. Wenn ein Arzt aus einer Menge von Heilmitteln, worunter sich mehrere befinden, von denen er bestimmt weiß, daß sie der Patient mit Vergnügen nehmen würde, gerade nur das Mittel auswählt, von dem er gleichfalls bestimmt weiß, daß es der Patient ausschlagen wird: so mag er so viel als er will den Patienten bitten und ermahnen, das Mittel nicht zu verwerfen: man wird nichts desto weniger einen gerechten Grund haben zu glauben, daß es nicht sein ernstlicher Wille ist, ihn zu heilen; denn wenn er wirklich die Genesung des Patienten wünschte, so würde er eine von denjenigen Arzneien auswählen, von denen er weiß, daß sie der Kranke recht gerne annehmen würde. Wenn er aber überdem wüßte, daß die Verwerfung des angebotnen Heilmittels die Krankheit des Patienten bis zur Tödtlichkeit steigern würde, so könnte man sich nicht enthalten zu behaupten, daß er troß aller seiner Bitten und Ermahnungen den Tod des Kranken wünsche. Voilà Monsieur les deux partis qu'il est question de pacifier, 7 Propositions Théologiques d'un côté, 19 Maximes Philosophiques de l'autre. Vous appercevrez du premier coup d'oeil que la més-intelligence n'est pas petite *)

*) Réponse aux Quest. d'un Prov. p. 796—798.

Man kann nichts Gründlicheres, nichts Schlagenderes, nichts Unüberwindlicheres — von dem Standpunkt aus, auf welchem Bayle stand und stehen mußte, um seine Gegner zu schlagen — gegen das Dogma vom Sündenfall — das Grundübel, aber Grundprincip der Orthodoxie — und die damit zusammenhängenden Vorstellungen und Dogmen vorbringen, nicht deutlicher, nicht kräftiger diese dogmatische St. Bartholomäusnacht der Intelligenz und aller göttlichen Begriffe ins Licht setzen, als es hier in diesen 19 Propositionen geschieht. Sie enthalten ein treffliches dialektisches, obwohl nur indirektes, Panorama von den theoretischen Gräuelthaten der orthodoxen Theologie. Leibnitz übernahm gleichwohl aus Galanterie gegen eine treffliche Königin, überdem nachsichtsvoll gegen herrschende, namentlich religiöse Vorstellungen, aber gewiß auch nur deßwegen so tolerant, so liberal gegen sie, weil sein universeller Geist im Wesen frei davon war, Leibnitz übernahm die Widerlegung der Bayle'schen Einwürfe gegen die Conformität des Glaubens mit der Vernunft. Aber Leibnitz bleibt nicht bei der Klinge; er hält den theologischen Standpunkt nicht inne; er schiebt zwischen die Dogmen und Bayles Gegengründe seine eignen Deutungen und Ideen ein. So entgegnet Leibnitz, daß die Tugend nicht die einzige Qualität sei, die Gott liebe, daß des Menschen Glückseligkeit nicht sein einziger Zweck sei, daß das Universum, nicht der Mensch allein oder für sich selbst, sein Objekt sei. Aber alle diese Entgegnungen verlassen den theologischen Standpunkt, spielen den Streitpunkt in eine allgemeinere Sphäre, in die Sphäre der Philosophie, wo consequent zugleich mit den Einwürfen Bayles auch die Dogmen und die sie begleitenden Vorstellungen, welche Bayle angreift und Leibnitz vertheidigt, wegfallen. Fällt die Basis der Bayle'schen Einwürfe, so fällt auch die Basis der Dogmen. Und so ist es auch in der That! Leibnitz hebt den Standpunkt der Theologie auf, indem er sie in Schutz nimmt. Wenn Gott das Universum im Auge hat, nicht nur den Menschen, oder wenn er den Menschen nur insofern im Auge hat, inwiefern er im Universum mitbegriffen und das Universum Gegenstand Gottes ist, so kann nicht mehr die Rede seyn — die Nothwendigkeit dieser Folgerung leuchtet von selbst ein — von einer unmittelbaren und besondern, sondern nur einer allgemeinen und indirekten Vorsehung, der Vorsehung des Gesetzes, nicht mehr die Rede seyn von besonderen Apparitionen der Gottheit, von besondern Gnadenwirkungen und Mirakeln, wo Gott unmittelbar des Menschen

wegen eingreift und die allgemeinen Gesetze zum Besten seiner Auserwählten aufhebt, nicht mehr die Rede sein von einem Sündenfall als einem Akte, der Furore macht, ja die ganze Schöpfung mit in seinen Fluch hineinzieht. Wenn ein Vater seinen Sohn in einen schönen Blumengarten versetzt, mit dem Bedeuten, daß er hier sich seines Lebens erfreuen möge und ihm Alles erlaubt sei, nur nicht die Frucht eines gewissen Baumes, so mag es wohl den Schein haben, so lange als der Sohn dieses Gebot hält, so lange der friedliche Zustand der Affirmation besteht, daß der Vater auch den Garten und die lieblichen Blumen und die schönen Goldkäfer, die sich von ihren Pollen nähren, liebt, weil er seinen Sohn in diese Umgebung versetzte, um ihm damit eine Freude zu machen, und sie ihm also selbst gefallen haben muß, indem man nur damit einen Andern erfreuen kann, was man selbst, wenigstens relativ, schön findet. Aber, wenn er, so wie der Sohn nicht dieses Gebot hält, darüber so exaltirt wird, so in Zorn und Wuth geräth, daß er alle Blumen und Käfer mit den Füßen zertritt, kurz eine so schreckliche Verwüstung anrichtet, daß, wo sonst nur Leben und Freude wohnte, jetzt nur Tod und Elend haust, so erklärt er ganz unzweideutig durch diese Wuth, daß ihm gar nichts weiter Gegenstand ist, als eben dieser sein Sohn. Und wenn er dann die sich widersprechende Handlung thut, daß er den Sohn selbst und seine ganze Nachkommenschaft verflucht, so kommt das nur daher, daß ihn die Wuth im ersten Augenblick so sehr seines Verstandes beraubte, daß er nicht mehr zwischen Recht und Unrecht unterscheiden konnte, und über seinem Zorne den Grund seines Zornes vergaß. Denn weßwegen anders ärgerte er sich so sehr, als wegen der Sünde seines Sohnes? Sein einziges Objekt, außer ihm selbst, ist also der Sohn. So wie er ihn gezüchtigt, und sein Zorn sich gesetzt hat, so wird er daher auch wieder auf Mittel denken, seinen Sohn glücklich zu machen, ihn zu Gnaden annehmen, und so, was er zuerst auf negative und verkehrte Weise, jetzt auf affirmative Weise bekräftigen, nämlich daß ihm nicht der Garten, nicht die andern Wesen, sondern allein der Sohn am Herzen liegt. Dieser einerseits egoistische, im höchsten Grade reizbare und empfindliche, andrerseits wieder, wenn er gerade in die rechte Laune kommt, herzensgute, vor Liebe überfließende Vater ist der Gott der dogmatischen Theologie. In der Theologie kommt Gott nur in Betracht, wie er Gegenstand des Menschen ist, wie er sich auf ihn bezieht, und wie der Mensch Gegenstand Gottes ist. Die

Beziehungen Gottes auf die Welt als Schöpfer, Erhalter der Dinge gehen auf in der Bestimmung Gottes, als eines bloßen Personen-Gottes, die hier die allein wesentliche und charakteristische ist, gehen auf in der substanziellen Bestimmung der Persönlichkeit und ihren Affektionen, Bestimmungen, die alle die Beziehung auf den Menschen ausdrücken, den Menschen nicht von seiner Persönlichkeit, nicht von dem Gedanken an sich selbst, an sein Heil abziehen. Derselbe Gott, der mein Vater, mein Erretter, mein Beschützer ist, derselbe ist der Schöpfer der Dinge, und ich beziehe mich daher stets auf mich, nur bald mehr unmittelbar, bald mehr mittelbar. Der Standpunkt des Universums verschwindet. Der Mensch thut hier wohl Alles um Gottes willen, aber Gott thut auch Alles um des Menschen willen; der Mensch hat nur Gott im Auge, aber Gott hat auch nur den Menschen — und zwar nicht den Menschen überhaupt, den Menschen der Idee, die Gattung, das sind ja ruchlose Abstraktionen — sondern diesen, jeden speciellen Menschen im Auge. Der Mensch ist der Zweck Gottes. Gott opfert sich selbst auf zur Erlösung desselben. Diese Lehre nur und die ihr zu Grunde liegenden Vorstellungen sind der Mittelpunkt der Theologie. Zwar ist seine Absicht nur, sie zu sich selbst zu bringen, aber nur weil er die Seligkeit ist, auf daß seine ihre Seligkeit sey. Hätte er wirklich sich, nur sich im Auge, wie einige Theologen behaupten, so würde er sie in sein Wesen absorbiren; aber nein! sie bleiben ewig — sonst ginge ja ihre specielle Seligkeit verloren — in ihrer Individualität bestehen, ewig Gegenstände also des Auges Gottes, des Allsehenden. Der Gott der Theologie ist ein specieller, particulärer Gott — wer das läugnen will, läugnet die Theologie, läugnet ihre specifische Differenz — kein Gott des Universums, kein universaler Gott. Dieser Gott, der nicht ein Masculinum, sondern Generis neutrius, nicht ein Nomen proprium, sondern commune ist, dieser Gott ist ja der verhaßte, der chimärische, der nur im Gedanken — ja wohl nur im Gedanken, denn auch das Universum existirt für uns nicht im Gefühle des Herzens, nicht in den Sinnen, sondern nur im Gedanken — existirende, pantheistische Gott, der Gott der Philosophen, der von jeher den Theologen ein Gespenst, ein Nichts war, weil er das Nichts ihres Selbstes ist, weil er ihnen nicht, wenigstens nicht so, wie sie es wünschen, die Gewißheit ihrer ewigen, persönlichen Fortdauer gibt, welche im letzten Grunde die einzige Gottheit ist, die sie glauben. Leibnitz widerlegt vom Standpunkt des Universums, also vom Stand-

punkt des pantheistischen Gottes aus, d. h. — um groben Mißverständnissen vorzubeugen — des Gottes, in dessen Begriffe nicht die Bestimmungen nur, welche allein die menschliche Persönlichkeit sich selbst verobjektiviren, sondern die Kategorien der Universalität und Vernunftnothwendigkeit in Anschauung kommen, Leibnitz, sage ich, widerlegt von diesem Standpunkt aus, obwohl er ihn selbst in anthropomorphistische Vorstellungen einfaßt, Bayle's Einwürfe; er hebt also mit dem Standpunkt Bayle's auch den Standpunkt der Dogmen auf, in Beziehung auf welchen allein seine Einwürfe gelten, Bedeutung haben. (25)

Leibnitz, auch die Theologen Jaquelot und Clericus machten Bayle ferner diesen Vorwurf, daß er zu anthropomorphistische Vorstellungen und Beispiele anwende. Aber auch gegen diesen Vorwurf müssen wir Bayle in Schutz nehmen. Wenn einmal die Prädikate der Weisheit, der Güte und Gerechtigkeit auf Gott anwendbar sind, gelten, so müssen auch nothwendig — was ja Leibnitz selbst ausdrücklich zugibt — die Begriffe, die wir nothwenig damit verbinden und die Consequenzen, die sich unmittelbar daraus ergeben, gelten; sonst sind sie leere Worte. Wir müssen entweder sagen: wir haben gar keinen Gedanken von Gott, gar kein Prädikat für ihn — dann ist aber das Wort Gott ein bloßer, ein sinnloser Wortschall, Gott für uns ein Nichts, denn der Glaube kann nicht dieses Nichts des Gedankens ersetzen, weil er selbst der Vorstellung bedarf, wenn er nicht ein Glaube von Nichts sein will — oder wir müssen auch, wenn wir einmal ein Prädikat wählen, auch die Consequenzen gelten lassen, die nothwendig daran sich anknüpfen. Wir machen uns einer erbärmlichen Sophistik, einer schmählichen Lüge und Hinterlist schuldig, wenn wir, was wir zuerst behaupteten, dann wieder zurücknehmen wollen, unter dem Beisatze, man müsse sich das ja nicht zu anthropomorphistisch denken, sich ja nicht einbilden, daß die Gerechtigkeit Gottes unsre Gerechtigkeit ist. Es gibt nur eine Gerechtigkeit, nicht eine menschliche und eine göttliche Gerechtigkeit. Der Unterschied zwischen der menschlichen und göttlichen Gerechtigkeit kann kein Unterschied in dem Begriffe der Gerechtigkeit an sich selbst sein, sondern nur den, dem Begriffe der Gerechtigkeit an sich gleichgültigen Unterschied der menschlichen und göttlichen Persönlichkeit treffen. Der Mensch täuscht sich oft, mischt Leidenschaften ein, aber wo das der Fall ist, da ist er eben nicht gerecht. Gott unterscheidet sich als Gerechter nur dadurch von dem Menschen, daß sich nie ein Irrthum über das was Recht

ist, nie ein ungerechtes Motiv sich in seine Gerechtigkeit einmischt, daß die Gerechtigkeit sich in ihm verwirklicht, ohne einen Widerstand zu finden, ohne ihren Begriff zu verdunkeln. Darum appellirt der Mensch, wo der menschliche Richter ihm Unrecht gethan, an die göttliche Gerechtigkeit, nicht deßwegen, weil bei Gott gerade ist, was bei den Menschen krumm, sondern in der Gewißheit, daß die Gerechtigkeit Gottes nicht gegen den Begriff der Gerechtigkeit handeln kann, und also auch in diesem speciellen Falle so entscheiden werde, wie es Recht ist. Er nimmt seine Zuflucht nicht zu einem andern Begriffe der Gerechtigkeit — wie könnte er sich sonst mit Zuversicht an die Gottheit wenden? — sondern nur zu der Untrüglichkeit und Unbestechlichkeit Gottes, als den zuverläßigen Garantieen des Begriffs der Gerechtigkeit. Bayle nun denkt sich das Ideal der Güte, der Liebe, der Gerechtigkeit, er denkt sie sich so als Eigenschaften der Gottheit, wie sie nicht durch Leidenschaften und andere ihnen an sich fremdartige Ingredienzen und Gränzen beschränkt werden, und veranschaulicht sie allerdings durch Beispiele von Menschen, aber von Menschen, welche diesen Begriffen entsprechen, welche so sind, wie sie sein sollen, welche nicht sich, sondern diese Tugenden offenbaren, welche folglich keine Anthropomorphismen sind. Vielmehr sind die theologischen Vorstellungen die Anthropomorphismen, gegen welche Bayle zwar dieselben Begriffe geltend macht, welche der Theologie zu Grunde liegen, aber gedacht mit strenger Consequenz und gereinigt, gedacht in ihrer Universalität, in ihrer Göttlichkeit. Der Begriff der Gerechtigkeit ist durch sich selbst, an und für sich selbst — nicht erst als Eigenschaft einer göttlichen Persönlichkeit gedacht, die eben nur dadurch gerecht ist, daß sie dem Begriffe der Gerechtigkeit entspricht — ein göttlicher Begriff. Der Mensch, der gerecht ist, ist ein Gott ähnlicher, kein anthropopathischer Mensch; denn er abstrahirt von seinem menschlichen, interessirten, leidenschaftlichen Wesen; er überwindet sich. Die Leidenschaft widerspricht nicht dem Menschen, aber die Gerechtigkeit widerspricht ihm: die tagtägliche Erfahrung liefert die sprechendsten Beweise. Rohe, sinnliche, gemeine, sich nicht über sich erhebende Menschen und Völker haben keinen Begriff von der Gerechtigkeit; sie kennen nur die Rache. Der Gott der sieben theologischen Propositionen, der Adams Schuld auf seine Nachkommen ausdehnt und andere dem Begriffe der Gerechtigkeit widersprechende Handlungen begeht, widerspricht nicht dem rohen, leidenschaftlichen, boshaften

oder wenigstens sinnlichen Menschen, sondern nur dem höher gebildeten Menschen, der sich über die Begierden und Triebe der Sinnlichkeit zu dem Begriffe der Gerechtigkeit an und für sich erhebt, kurz widerspricht nur dem Menschlichen, nicht in seiner schlechten und gemeinen, sondern in seiner wahren, göttlichen Bedeutung. Der Chinese, der die Vergehen des Vaters an seinen Kindern strafen läßt, noch mehr der Barbar würde das Benehmen des dogmatischen Gottes seinen Begriffen ganz conform finden. Der Einwand daher: man muß die Gerechtigkeit Gottes und seiner Handlungen nicht nach menschlichem Maaßstab, d. h. nichts anderes als nicht nach dem Begriffe der Gerechtigkeit an und für sich, nicht nach dem göttlichen Begriffe beurtheilen, ist ein eitler Vorwand, mit dem man das Schlechteste, das Vernunftloseste, das Albernste rechtfertigen kann. (26) Wenn ein heidnischer Philosoph, etwa ein Xenophanes, den heidnischen Theologen die Handlungen der Götter vorhielt, um ihnen das Unvernünftige ihres Glaubens zu zeigen, so haben sie ihm gewiß dieselbe Antwort gegeben, mit denselben Gründen die Handlungen ihrer Götter gerechtfertigt, mit welchen die christlichen Theologen ihre Dogmen vertheidigen. Unfehlbar haben die heidnischen Priester zu dem Xenophanes also geredet: „Vermeßner! wie willst du nach deinem kurzsichtigen, beschränkten Verstande die Handlungen der unsterblichen Götter bemessen? Den Göttern ist Alles erlaubt; sie sind erhaben über die Schranken der gemeinen bürgerlichen Tugenden, erhaben über die Gesetze, welche Sterbliche binden; darum nur sind sie Götter. Aber der Ehebruch der Götter ist gleichwohl nicht Ehebruch, der Diebstahl der Götter nicht Diebstahl, an ihre Handlungen muß man keinen menschlichen Maaßstab anlegen. Es ist wahr: ihre Handlungen sind unsrer Vernunft nach schändliche, den heiligsten Begriffen der Moralität widersprechende Handlungen; aber vergiß nicht, daß es Götter sind, die handeln; *was sie thun, ist göttlich*, und was *göttlich* ist, muß auch *recht und gut sein*. Der Ehebruch der Götter ist daher kein Ehebruch; *wie* freilich der Ehebruch der Götter, der unabläugbarste, der sonnenklarste, der auf der That ertappte Ehebruch dennoch kein Ehebruch ist, das können wir dir nicht begreiflich machen; wir selbst begreifen es nicht; du mußt es glauben; aber eben das Unbegreifliche ist ja der göttliche Humor davon.“ (27) Lösen wir daher dem Bayle die Zunge und sprechen das geradezu mit philosophischer Strenge und Unbedingtheit aus, was er selbst weder in Beziehung auf seine Zeit, noch in Beziehung

auf sich, sich einzugestehen und auszusprechen wagen konnte, so erhalten wir diese Wahrheit zum Ertrag: der Gott, welcher in den sieben theologischen Propositionen beschrieben und in den neunzehn philosophischen Maximen kritisirt wird, ist ein leidenschaftlicher, von einem Extrem ins andere stürzender, ein willkührlicher, capricieuser, darum unbegreiflicher, d. h. ein dem Begriffe der Gottheit, wie sie in den philosophischen Maximen dargestellt wird, geradezu widersprechender, gottloser Gott, ein Gott ohne allen göttlichen Wahrheitssinn, ein widerspruchsvoller, verschlagner, hinterlistiger, täuschender, trugvoller Gott, ein Gott, der in der That und Wahrheit die Ursache der Sünde und alles Uebels ist, aber nur nicht den Schein haben will, daß er es ist, und daher alle möglichen Mittel ersinnt, um von sich, dem Allmächtigen, ohne dessen Wille nichts geschieht, dem Allgegenwärtigen, dem Allwissenden, die Schuld auf seine armen Geschöpfe zu wälzen.

Die Frage, ob Gott schuldig oder unschuldig sei an dem Falle des Menschen — eine Frage, die nicht der Glaube, sondern der Verstand aufwarf, aber welche nichts weniger als eine vorwitzige und überflüssige Frage, sondern eine Frage ist, die sich nothwendig, von selbst aus den theologischen Principien und Vorstellungen ergibt, die man nicht unterlassen kann, sich aufzuwerfen, wenn man ehrlich ist und über die Gegenstände des Glaubens nachsinnt, um die anstößigen Consequenzen zu beseitigen, wie die frühern deßwegen so achtbaren Theologen thaten, welche sich nicht ihres Glaubens und der mit ihm zusammenhängenden Vorstellungen schämten — diese Frage hat bekanntlich nicht wenig die Köpfe und Federn der Theologen früherer Zeit in Bewegung gesetzt. Begriff- und haltungslose Distinctionen, leere Ausflüchte, bloße Finten waren die schwachen Werkzeuge, mit welchen sie sich gegen die Nothwendigkeit der Folgerung und des Eingeständnisses, daß Gott selbst die Ursache der Sünde ist, zu stemmen suchten, so schwach, daß mit vollem Rechte jede theologische Parthei der anderen den Vorwurf machen konnte und wirklich machte, daß Gott nach ihrem Systeme an dem Sündenfall Schuld sei. So wenig sie die ethischen Ideen in ihrer Unbedingtheit und Reinheit zu denken vermochten, so wenig sie außerdem Anstand nahmen, Gott Handlungen zuzuschreiben, die diesen Ideen entgegengesetzt waren: so wenig konnten sie doch diese Folgerung sich selbst und Andern eingestehen. Gott, der das Böse straft und verflucht, zugleich als den Urheber des Bösen sich vorzustellen, war ein

zu unerträglicher, zu himmelschreiender Widerspruch nicht nur mit den Gesetzen der natürlichen Logik, sondern auch mit den ethischen Begriffen, mit dem moralischen Gewissen, mit dem Rechtssinne selbst. Aber gleichwohl ergab sich diese Folgerung ohne allen Zwang mit leichthinfließender Nothwendigkeit aus den Vorstellungen der Allmacht, der Allwissenheit, der Vorsehung, der Prädestination und anderen damit zusammenhängenden Vorstellungen. Was war in dieser Noth also zu thun? Der Verstand mußte einen schlauen Kniff ersinnen, um den beleidigten Rechtssinn wenigstens durch die Betheuerung, daß dem nicht also sei, daß diese Folgerung nicht Statt finde, zu hintergehen. Dieser göttliche Verstandeskniff war vorzüglich die Permission. Es war nicht der Wille, nicht ein Befehl, eine Bestimmung Gottes, daß der Mensch sündigte; Gott bewahre! der liebe Gott hat nur die Augen zugedrückt; er hat es geschehen lassen. Seht! das war der Gott unsrer frommen Väter, der Gott jener tiefreligiösen Zeiten, die man uns jetzt als ein Muster vorhält. Solche Albernheiten, solche niedrige Vorstellungen vertrugen sich mit dem Begriff der Gottheit! Aber was konnte zwischen einem Wesen, mit welchem man solche Vorstellungen verbinden konnte und zwischen irgend einem gemeinen menschlichen Regenten für ein Unterschied Statt finden? Der Unterschied war ein Wort, ein Wahn.

Bayle macht diese Distinction folgender Maßen zu Schanden. Er untersucht zwar nicht den Begriff der Permission an und für sich, wo er unter Anderm gefunden hätte, daß die Zulassung weder ein Wollen, noch Nicht-Wollen, weder ein Befehlen noch Verbieten, sondern nur eine Indifferenz ausdrückt, welche sich daher auch nur auf etwas seiner Natur nach Indifferentes beziehen kann, nicht auf eine Handlung, wie die Sünde ist, denn in diesem Falle ist die Zulassung selbst schon Sünde. Aber er zeigt den Widerspruch, in dem die Zulassung mit andern Prädikaten der Gottheit steht. „Die bloße Zulassung, sagt er, reicht nicht hin, um den Fall Adams vorauszusehen; eine bloße unbestimmte Zulassung würde Gott zu einem bloßen Zuschauer machen, und er muß daher, um seiner Providenz gewiß zu sein, noch auf eine ganz andere Weise bei der Handlung der Sünde miteingreifen. Er muß die Umstände lenken, er muß sie anordnen, er muß sie combiniren, und durch unwirksame Gnaden (par des graces incongrues), durch besonders applicirte Objekte und sonstige Mittel das Ereigniß unfehlbar machen..... Gott hat unzählige Zu-

sammenstellungen, (Combinationen) von Umständen gewußt, in denen Adam sich so oder so betragen haben würde; es wäre absurd, zu behaupten, daß Gott keine einzige Combination von Umständen vorausgesehen habe, wo Adam seine Pflicht erfüllen würde. Haben wir nicht die Versicherung, daß er voraussah, daß die Bewohner von Tyrus und Sodom (Math. c. 11. v. 21) ihre Freiheit nicht mißbraucht haben würden, wenn sie Zeugen von den Wundern Jesu Christi gewesen wären? Und das waren doch Leute, die an die Sünde gewöhnt und weit von der Unschuld entfernt waren, welche dem ersten Fall vorherging. Gesteht man nicht förmlich ein, daß auch die verstocktesten Sünder durch unzählige Mittel auf den Weg der Besserung gebracht werden könnten, wenn Gott, der die Angemessenheit dieser Mittel wohl weiß, sich ihrer bedienen wollte, sie nicht ihnen verweigerte? Multi sunt qui poenitentiam agerent, si talibus auxiliis praevenirentur: imo verius dici potest, nullum esse adeo obfirmatum in malo, quin mille modis converti possit, et hoc optime novit Deus, qui nihilominus innumeris denegat ea auxilia, cum quibus videt fore ut convertentur, si ea haberent. (Petrus a Sancto Joseph). Laßt uns also eingestehen, daß Gott voraussah, daß der erste Mensch, je nach der Verschiedenheit der Umstände, bald zum Guten, bald zum Bösen seiner Freiheit sich bedienen würde. Nun hat es ihm aber beliebt, von allen diesen unzähligen Combinationen gerade eine solche auszuwählen, wo Adam sündigen mußte.... Helft euch daher so viel als ihr wollt mit dem Kunstgriff des freien Willens: ihr werdet mir doch nimmermehr weis machen, daß nicht Adams und Evas Versündigung Gottes Wille war, da er alle die Combinationen, wo sie nicht gesündigt hätten, verwarf, und dagegen eine solche Combination wählte, in welcher er ihre Determination zur Sünde voraussah, denn in Beziehung auf Gott war der Moment ihrer Entscheidung zum Ungehorsam etwas Gegenwärtiges; sie konnten daher in diesem Augenblick nicht mehr als frei und unbestimmt in Betreff der Handlung, die sie begehen sollten, betrachtet werden (vergl. oben die XVII. philosophische Maxime.) Man kann wohl durch den freien Willen beweisen, daß Gott nicht durch ein physisches Mittel Adam und Eva zum Ungehorsam antrieb, — was auch die Behauptung der Supralapsarier ist — aber keineswegs, daß nicht Gott als moralische Ursache an den Handlungen der Menschen, sie seien nun welche sie wollen, Theil hat."*)

*) Rép. aux Quest. p. 803—804.

An die Vorstellung von der Zulassung oder Erlaubniß der Sünde knüpfte sich nothwendig die Frage an: aber wozu, aber warum hat denn Gott die Sünde zugelassen? Calvin, welcher die Permission, wie noch einige andere Theologen, verwarf und an ihrer Statt den Willen setzte, aber gleichwohl läugnete, daß Gott die Ursache der Sünde sei, sagt: entant que la cheute d'Adam a été un renversement du vray et droit ordre, et que ç'a été une rebellion contre Dieu et transgression de sa justice, il est certain qu'elle a esté contraire à la volonté de Dieu. Mais rien de tout cela n'empesche, que Dieu n'ait voulu que l'homme tombast, pour *certaine cause combien qu'elle nous soit incognue.* *) Ein treffliches Sophisma! und besonders deßwegen interessant, weil hier der Grund der theologischen Unbegreiflichkeiten so offen zu Tage liegt. Wenn ich eine *bestimmte* Handlung erlaube oder *will*, daß sie geschieht, so kann der *bestimmte* Grund einzig und allein auch aus der *Bestimmtheit* der Handlung selbst hergeholt werden. Gesetzt, daß ich sie auch nur als Mittel will, so will ich sie, weil eben nur *diese* und *keine andere* Handlung das Mittel zu meinem Zwecke ist: der Grund, daß ich sie will, liegt daher auch hier in ihrer Bestimmtheit. Nun war aber der Sündenfall nicht nur *irgend eine* bestimmte Handlung, sondern eine *absolut* bestimmte und *specifische* Handlung, eine *außerordentliche* Handlung, eine Handlung sans comparaison — die *erste* Sünde, die *absolute Sünde* — eine Handlung also, die Alles, was sie ist und war, als Sünde, *Nichts* als Handlung überhaupt war, eine Handlung, wo der Accent, der entscheidende Sinn und Nachdruck lediglich auf der Sünde liegt. Wenn daher Gott den Sündenfall wollte, so lag der Grund einzig und allein in dem, was den Sündenfall zum Sündenfall macht. Wenn man aber sagt, daß Gott die Sünde *nicht als Sünde wollte*, so *läugnet* man dadurch von vornherein, daß er sie aus irgend einem *bestimmten* Grunde wollte, so *nimmt man sich selbst* den *einzigen* Grund weg, den man anführen könnte, da er ja nur in der specifischen Differenz der Sünde zu finden wäre, und es *versteht* sich daher *von selbst* die Folgerung, daß die cause incognue ist. Die Prämisse ist falsch, sie beruht auf einer grundlosen Distinction; daß sie Nichts ist, offenbart die Conclusion; denn wenn sie Etwas taugte, so müßte sie nothwendig die Erkenntniß einer

*) loc. cit.

certaine cause, eines bestimmten Grundes zur Folge haben. Aber die Prämisse gilt gleichwohl für wahr — aus leicht begreiflichen Gründen — die objektive Richtigkeit der Prämisse oder des Princips kann sich daher subjektiv in der Conclusion nur aussprechen als die Läugnung der Erkennbarkeit des Gegenstandes oder als die naive, drollige Versicherung seiner Unbegreiflichkeit. Dieß ist, im Vorbeigehen gesagt, das große Geheimniß von den theologischen Unbegreiflichkeiten.

Andere Theologen führten positive Gründe an. Ein solcher war besonders die Freiheit. Das köstlichste Geschenk, das Gott den Menschen machte, ist die Freiheit. Gott erlaubte die Sünde, weil er sie nicht hätte hindern können, ohne die Freiheit aufzuheben oder wenigstens störende Eingriffe in ihr Wesen sich zu erlauben. Bayle verwirft mit Recht diesen Grund als eine übertriebne Delicatesse und eitle Galanterie, die bei einem so tragischen Falle, wie der Sündenfall, nur eine höchst lächerliche Rolle spiele. „Es gibt, sagt er, allerdings schonende Rücksichten, die wir strenge beobachten müssen; man darf sich derselben nur in Fällen der Noth überheben; aber dann, wenn diese Fälle kommen, muß man sich auch über alle diese schonenden Rücksichten hinwegsetzen. Wenn ein Sohn sieht wie eben sein Vater sich durch das Fenster hinabstürzen will, sei es nun in einem Anfall von Wahnsinn oder in dem Moment eines wüthenden Aergers, so thut er ganz recht daran, ihn anzuketten, wenn er auf keine andere Weise ihn zurückhalten kann. Wenn eine Königin in das Wasser fällt und der nächste beste Lakei umarmt sie oder packt sie bei den Haaren an, um sie zu retten, so thut er, und sollte er ihr auch die Hälfte der Haare ausreißen, ganz wohl daran, wenn er so verfährt: die Königin dürfte sich wohl schwerlich über Mangel an Ehrfurcht beklagen. Wenn man eine schön geputzte Dame in einen Abgrund fallen ließe, könnte man einen eitleren Grund zur Entschuldigung dieser Handlung anführen, als diesen, daß man sie nicht hätte erhalten können, ohne ihre Bänder und Frisur in Unordnung zu bringen? In solchen Fällen ist Zwang und Gewalt eine Wohlthat..... Diejenigen also, welche keinen andern Grund für die Zulassung der Sünde anzuführen wissen, als die Unverletzlichkeit der Privilegien der Freiheit, verlieren ihre Sache unfehlbar vor dem Forum der Vernunft. Was? kann man ihnen entgegnen, ihr denkt Gott euch als den Vater der Menschen, und sagt doch, daß er ihnen lieber den kurzen und kleinen Aerger über die erzwungne Aufopferung einer angenehmen

Unterhaltung, in der sie zum Mißbrauch ihrer Freiheit bereit waren, ersparen will, als die ewige Verdammniß, in die sie der Mißbrauch des freien Willens stürzt? Wo findet ihr solche Vorstellungen von väterlicher Güte? Wie? das nennt ihr eine gehörige Beobachtung der Privilegien der Freiheit, wenn man den freien Willen schont, d. h. sich sorgfältigst enthält, der Neigung eines Menschen Einhalt zu thun, der daran steht, für immer seine Unschuld zu verlieren und auf ewig sich zu verdammen? Vous seriez moins déraisonnables, si vous disiez à un homme qui seroit tombé proche de vous, et qui se seroit cassé la jambe, ce qui nous a empêchez de vous garantir de cette chute est que nous craignions de defaire quelques plis de votre robe, nous en respections trop la symmetrie pour entreprendre de la troubler et il nous a paru plus legitime de vous laisser exposé à une fracture d'os.... doch meinetwegen, es soll die Freiheit ein absolut unantastbares Privilegium für sich haben. Aber gab es denn nicht noch Mittel genug, dem Fall des Menschen zuvorzukommen? Es handelt sich nicht darum, sich einer körperlichen Bewegung entgegenzusetzen; eine solche Hemmung ist ärgerlich; es handelt sich nur von einem Willensakt. Nun sagen aber alle Philosophen: der Wille kann nicht gezwungen werden, Voluntas non potest cogi, es ist ein Widerspruch zu sagen, daß ein Willensakt erzwungen sey; denn jeder Akt des Willens ist wesentlich freiwillig. Nun ist es aber Gott unendlich leichter, der Seele der Menschen irgend einen ihm beliebigen Willensakt einzudrücken, als uns eine Serviette zu falten, also — die weitern Folgen verstehen sich von selbst."*)

Wieder andere Theologen, oder vielmehr am Ende alle mit einander, selbst diejenigen nicht ausgenommen, welche die Freiheit zuerst als den hinreichenden Erklärungsgrund des Sündenfalls angepriesen, verschanzten sich hinter, den theologischen Principien geradezu widersprechende, Gründe und Standpunkte — so hinter den Standpunkt des Universums, wo der Sündenfall, welcher der Theologie ein mirakulöses, ein außerordentliches, ein welthistorisches Ereigniß ist, zu einer natürlichen, an sich bedeutungslosen — und was noch wichtiger ist — zu einer Begebenheit degradirt wird, die nicht erst durch

*) Diction. hist. Art. Pauliciens. Rem. M.

eine besondere That braucht getilgt zu werden, sondern an und für sich schon aufgehoben und rectificirt ist — namentlich aber hinter die Kategorie der Beziehung Gottes auf sich selbst — eine Kategorie, welche, da sie der Theologie, deren wesentliche, specifische Bestimmung die Subjektivität, die Persönlichkeit und daher die Beziehung Gottes auf den Menschen ist, geradezu widerspricht, in der Theologie selbst wieder nur unter der Form des Egoismus und unter der Kategorie der Beziehung auf uns zum Vorschein kommt, Gott in der Qualität eines eitlen, herrischen, ruhm- und selbstsüchtigen Tyrannen zur Anschauung bringt. So entgegnet der Theologe Jaquelot, welcher namentlich Bayle gegenüber die Behauptung aufstellte, daß die Freiheit im Stande sey, den Gordischen Knoten des Sündenfalls aufzulösen, und ihn zur Verabfassung und Begründung seiner neunzehn Maximen veranlaßt hatte, dem Bayle: „Als Gott das Universum schuf, hatte er nur sich selbst und seinen Ruhm im Auge.... Man muß die Dinge auf ihren Ursprung zurückführen und sich die intelligenten und freien Creaturen, die Gott heilig und unschuldig schuf, als das Meisterstück seiner Hände und als das Centrum vorstellen, in welchem die Strahlen des Lichts und der Herrlichkeit aller göttlichen Attribute sich sammelten. Dieser Grund hat unendlich mehr Gewicht, als alle Gegengründe und Einwürfe, weil er unmittelbar von dem Ruhme Gottes hergenommen ist, die Einwürfe aber, die man macht, nur auf die Geschöpfe, ihren Nutzen oder Schaden sich beziehen, Rücksichten, die, gegen die Rücksicht des Ruhms des Schöpfers gehalten, ohne alles Gewicht sind." „Gott, sagt Jurieu, hat die Sünde erlaubt, um zu offenbaren seine Herrlichkeit und seine bewundernswürdige Vorsehung, die um so heller strahlt, je mehr die schrecklichen Verwirrungen der Sünde im Stande sind, die Welt über den Haufen zu w rfen. Die Geschicklichkeit des Steuermannes offenbart sich nur in stürmischen Zeiten; wenn das Menschengeschlecht sich fromm und ruhig verhielte, so würde die Herrlichkeit der göttlichen Vorsehung weniger sichtbar seyn, als sie es jetzt ist. Die Tugenden Gottes, die sich in der verdorbnen Welt auf tausenderlei Weise kund geben, wären in einer heiligen Welt unbekannt geblieben." Er macht sich den Einwurf: „warum doch Gott, da er sich so viele Gelegenheiten gibt, seinen Ruhm zu offenbaren, eine unendliche Menge von Menschen untergehen läßt?" Aber er ist mit der Antwort gleich fertig: „N'importe, sagt er — das n'importe ist unübersetzbar

— die Menschen haben keinen Grund, sich über die Gottheit zu beklagen; sie gehen durch ihre eigene Schuld (?) zu Grunde; Gott ist durch kein Gesetz an sie gebunden. Die Geschöpfe sind ihm gegenüber ein reines Nichts; er liebt seinen Ruhm mehr als alle seine Geschöpfe. Er ist der Zweck und sie sind die Mittel. Creaturae sunt coram Deo merum nihil: et gloriam suam plus amat Deus, quam omnes creaturas, quia omnia fecit in suam gloriam. Ipse est finis, illae sunt media, quo unque modo media ducant ad finem, intentum suum summum agens assequitur. „Alle Prädestinationslehrer, sagt Bayle, retiriren sich hinter die Interessen der Weisheit und des Ruhmes ihres Gottes, zumal wenn sie, wie Piskator, aufrichtig sind." „Wenn Gott, sagt dieser nämlich, durchaus nicht den Sündenfall gewollt hätte, so würde er ihn verhindert haben, weil er ihn verhindern kann. Gott will nicht allein, daß die Sünden geschehen können, (die Möglichkeit der Sünde), er will selbst, daß sie wirklich geschehen (die Wirklichkeit der Sünde), weil er den vernünftigen Creaturen in der Bestrafung der Sünden seine Gerechtigkeit, in der Vergebung derselben seine Barmherzigkeit will sehen lassen.... Gott will oder beabsichtigt daher die Sünden selbst, weil er ohne sie die Offenbarung seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht wollen oder beabsichtigen könnte. Gott hat einige Menschen bestimmt zum Heile, das ihnen gegeben wird durch die Barmherzigkeit, welche die Sünden vergibt, die andern zum Verderben, das ihnen gebracht werden wird durch die Gerechtigkeit, die die Sünde bestraft. Er hat also überhaupt die Menschen zur Sünde bestimmt, weil er ohne sie seinen Zweck nicht ausführen könnte.*)" Ein anderer Theolog sagt: „Gott kann nur sich lieben, nur an sich denken, nur für sich selbst arbeiten.... Der Fall Adams beweist eben am Besten, daß Gott den Menschen nicht um des Menschen willen liebt, und daß Gott, eigentlich zu reden, nur sich selbst in seinen Werken im Auge hat.... Gott sucht, indem er den Menschen macht, seinen Nutzen, seinen Ruhm, die Interessen seiner Liebe zu sich selbst; vermöge seiner unendlichen Voraussicht weiß er wohl, daß der Mensch fallen soll, er unterläßt es aber doch nicht, den Menschen zu machen und zwar als ein hinfälliges Geschöpf; denn er weiß auch, daß sein Fall ein weites Feld allen seinen Eigenschaften eröffnen wird, namentlich seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die auf

---

*) Rép. aux Q. p. 807.

einem andern Wege nicht zum Vorschein kommen konnten."*) Am allernaivsten drückt sich aber Theodor von Beza in dieser Materie aus. Seine Gedanken sind — ob sie gleich von den Theologen der entgegengesetzten Partheien verworfen worden sind — ein zu wichtiges Aktenstück zur Charakteristik des Geistes der Theologie, als daß sie hier nicht einen Platz finden sollten. „Als Gott als ein Werkmeister, dessen Weisheit unendlich ist, beschlossen hatte, die Welt und vor allem den Menschen zu schaffen, hatte er sich einen gewissen Zweck vorgesetzt ... dieser Zweck war ... alle Menschen zu seinem Ruhme zu erschaffen. Nun ist aber Gottes Herrlichkeit weder bekannt, noch gefeiert, wenn seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nicht offenbar sind. Aus diesem Grunde hat er ein ewiges und unveränderliches Urtheil (arrest) gefällt, durch welches er einige Menschen aus reiner Gnade (de pure grace) zum ewigen Leben bestimmte und einige durch ein gerechtes Gericht zur ewigen Verdammniß, um an jenen seine Barmherzigkeit, an diesen seine Gerechtigkeit zu zeigen.**) Als nun Gott diesen Zweck sich bei der Schöpfung des Menschen vorgesetzt hätte, war es nöthig, daß er an die Mittel und Wege dachte, um diesen Zweck erreichen zu können, damit eben so seine Barmherzigkeit als Gerechtigkeit offenbar würden. Denn die Barmherzigkeit setzt die Erbarmungswürdigkeit (la misère) voraus; die Barmherzigkeit kann da nicht statt finden und offenbar werden, wo keine Erbärmlichkeit ist; es mußte daher der Mensch so erschaffen werden, daß er Gott Stoff zur Barmherzigkeit geben konnte, was aber nicht möglich, ohne daß die Erbarmenswürdigkeit vorhergeht. Aber eben so setzt die Gerechtigkeit die Schuld voraus, um ausgeübt werden zu können, denn da, wo keine Schuld ist, hat auch die Gerechtigkeit keinen Stoff; aus diesem Grunde mußte daher der Mensch so erschaffen werden, daß er mit Beibehaltung seines Wesens (la nature gardée) sich zu einem Gegenstande der Gerechtigkeit eignete; denn Gott hätte seine Gerechtigkeit nicht am Menschen erweisen können, wenn er ihn nicht zur ewigen Verdammniß bestimmt hätte. Gott will .... also nach seiner unendlichen Barmherzigkeit einige Menschen auserlesen, um sie in Christus zu erretten, aber einige will er nach seiner Gerechtigkeit verwerfen, damit sie durch ihre eigne Schuld verdammt werden. (Möchte man nicht des Teufels lieber werden, des offenbar bösen und insofern wenigstens

*) Loc. c. p. 920.
**) Dasselbe sagt auch schon Augustin: de Civit. Dei L. XXI. c. XII. in Opp. D. A. A. Venetiis. 1551. T. V. p. 227.

redlichen und wahren Princips, als dieses verschlagnen, zum Scheine guten, dem Wesen nach bösen Princips!) Um zu diesem Zwecke zu kommen, konnte Gott den Menschen nicht böse erschaffen, aber er wollte es auch nicht — denn er ist ja gut von Natur, ja die Güte selbst (ach! wie rührend!). Denn wenn der Mensch in diesem Zustande geblieben wäre, so hätte Gott keine Gelegenheit gehabt, an ihm seine Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit zu zeigen. Der Mensch mußte daher gut erschaffen werden, damit es nicht den Anschein hätte, als wäre Gott der Urheber des Bösen (de peur qu'il ne semble que Dieu soit auteur du mal), jedoch keineswegs so, daß er sich nicht verändern konnte, sondern vielmehr veränderlich und fähig zu sündigen (toutesfois sans aucune coulpe de Dieu köstliche und nothwendige Clausel!), damit Gott die Ausführung seines geheimen Planes und Zweckes erreichen kann."*) Selbst die rationalistischen Theologen, sagt Bayle, bedienen sich desselben Schildes, wie die Prädestinationslehrer und Andere. „Es ist wahr, sagt Saurin, Gott setzt die Menschen in eine Lage, in welcher er voraussieht, daß sie sündigen werden, aber in welcher sie auch eine unendliche Menge von Abhaltungsgründen haben. Gott handelt so aus Absichten, die seiner hohen Weisheit vollkommen würdig sind; und der Zweck, den er sich dabei vorsetzt, ist ein unendlich größerer und berücksichtigungswürdiger Grund, als alle vorausgesehenen Uebel. Man kann ihn daher nicht als den Urheber der Sünde betrachten. Gott bringt die Ereignisse hervor. Was aber die Sünde des Menschen selbst betrifft, so sieht sie Gott wohl voraus, er lenkt sie zu einem guten Zwecke hin, er benützt sie zu seinem Ruhme, aber er bringt sie nicht hervor.... Ein Fürst ist verbunden, nicht nur das Böse nicht zu thun, sondern auch aus allen seinen Kräften es zu verhindern. Denn ist nicht derjenige, welcher seinem Nächsten das Leben nicht rettet, wenn er es kann, ein Menschenmörder, wenn er gleich weder direkt, noch indirekt zu seinem Tode beitrug? Allein Gott ist der absolute Herr des Universums, er hat ein unbeschränktes Recht über seine Creaturen; man hat daher kein Recht, ihm die Verbrechen vorzuwerfen, die er voraussah und verhindern konnte, weil er nicht verbunden war, sie zu verhindern."**) (28) So opferten die protestantischen Theologen der Ehre Got-

*) Rép. aux Quest. p. 814.
**) L. c. p. 808.

tes ihren Verstand und selbst die heiligsten Lehren ihres Glaubens auf, die da lauten, daß Gott mehr das Heil seiner Geschöpfe als seinen Ruhm liebe, indem er sich bis zum Kreuzestod erniedrigte, gleichwie andererseits die Katholiken die heiligsten Gesetze der Gerechtigkeit und Menschlichkeit ihrem Glauben aufopferten, blutige Menschenopfer zwar nicht zur Versöhnung, wie die Heiden, aber zur Ehre seines Namens ihrem Gotte darbrachten. (29)

Bayle erwidert auf diese Behauptung, daß die Sünde zur Manifestation des Ruhmes der Gottheit nothwendig sey: „Wie? das Wesen, dessen Güte, Heiligkeit, Weisheit, Wissenschaft und Macht unendlich ist, welches die höchste Liebe für die Tugend, den höchsten Haß gegen die Sünde hat, wie der Begriff desselben uns klar und deutlich lehrt und selbst jede Zeile der heiligen Schrift bestätigt, dieses Wesen hätte in der Tugend kein seinen Zwecken entsprechendes Mittel finden können? die Sünde hätte ihm allein dieses Mittel darbieten können? Sollte man nicht vielmehr glauben, daß nichts mehr diesem Wesen gemäß ist, als die Tugend mit Ausschluß alles Sündhaften in seinen Schöpfungen zu begründen? Wenn aber die Sünde allen andern Mitteln vorgezogen wurde, folgt nicht hieraus aufs Deutlichste, daß es das einzige Mittel war, welches die Weisheit Gottes wählen konnte, um zu ihrem Zwecke, d. i. zur Offenbarung ihrer Herrlichkeit zu gelangen? Denn wenn die Tugend oder irgend ein andres, von der Sünde unterschiednes Mittel eben so gut als die Sünde zu den Zwecken des Schöpfers gestimmt hätte, so würde die Sünde nicht den Vorzug erhalten haben: sie muß also das einzige Mittel gewesen seyn, dessen sich Gott bedienen konnte. Es wurde daher angewendet aus reiner Nothwendigkeit, mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher Gott seinen Ruhm und die Offenbarung seiner Herrlichkeit liebt. Da er nun seinen Ruhm nicht mit indifferenter Freiheit, sondern mit Nothwendigkeit liebt, so muß er auch nothwendig die Mittel lieben, ohne welche er nicht die Offenbarung seiner Herrlichkeit bezwecken kann, folglich auch die Sünde, wenn sie das einzige Mittel zur Erreichung seines Zweckes ist.“ „Was aber am meisten in dieser Lehre unsre Vernunft verwirrt, ist, daß sie verlangt, daß man alle Attribute der Gottheit in ihrer ganzen Ausdehnung erhalte und nicht einige der Erhaltung anderer aufopfere. Wenn aber ja einem Attribut der Vorrang gebührt, so gebührt er der Güte; denn der Vernunft scheint es, daß die Güte das vorzüglichste

Merkmal der göttlichen Natur ist, daß Gott, da es des Menschen wesentlichste Pflicht ist, ihn über alle Dinge zu lieben, auch im höchsten Grade liebenswürdig und gut seyn müsse. Die Offenbarung bestätigt uns in dieser Idee; sie lehrt uns, daß Gott vor allen Dingen Liebe und kindliche Furcht, die eben nichts anders als eine mit Ehrfurcht, Achtung und Vertrauen gemischte Liebe ist, von uns fordert. Wir kennen keine verabscheuungswürdigere Maxime als die der Tyrannen: Oderint, dum metuant.“ „Philosophen würden den Satz: Gott arbeitet nur für seinen Ruhm (Dieu ne travaille que pour sa gloire) höchst zweideutig und verdächtig finden; wir begreifen nicht, würden sie sagen, wie das unendliche Wesen, welches in seinen eignen Vollkommenheiten eine unendliche Seligkeit und Herrlichkeit findet, bei der Schöpfung der Welt die Absicht haben kann, Ruhm zu suchen; wir denken uns das höchste Wesen erhaben über alles, was Ruhmsucht und Ehrgeiz heißt, wir können uns in ihm keinen andern Grund der Weltschöpfung vorstellen, als die Güte. Und wenn ja Motive der Ehre ihn dazu bestimmten, so glauben wir, daß er den Ruhm eines Erhalters der Tugend und des Glücks unter den Menschen bei weitem vorzöge dem Ruhm eines geschickten und gewandten Politikers, der trotz aller Unordnungen und Verwirrungen, aller Gräuel und Uebel, wovon seine Staaten wimmeln, den Zweck ihrer Erhaltung erreicht. Denn wohl darf ein großer Monarch, wenn wider seine Absicht seine aufrührerischen Unterthanen und ränkevollen Nachbarn ihn in innere und äußere Kriege verwickelten, in denen er Proben seines Muths und seiner Klugheit ablegen konnte, sich glücklich schätzen, daß er durch die Verjagung dieser Ungewitter mehr Bewunderung erregt und einen größern Namen sich erwirbt als durch eine friedliche Regierung. Aber wenn er aus Furcht, daß sein Muth und seine Talente aus Mangel an Gelegenheit unbekannt bleiben möchten, geschickter Weise selbst eine solche Combination von Umständen herbeiführt, die seine Unterthanen zur Empörung und seine eifersüchtigen Nachbarn zum Kriege gegen ihn reizt, so strebt er nach einem des rechtlichen Mannes unwürdigen Ruhm, und hat keinen Sinn für den wahren Ruhm, denn dieser besteht vielmehr darin, die Herrschaft des Friedens, des Wohlstandes, der guten Sitten zu befördern, als Uneinigkeiten zu hegen, um dem Publikum zu zeigen, wie geschickt man die eine nach der andern unterdrücken kann.“ „Wenn man diesen Philosophen den Einwand machte, daß man Gott nicht nach dem kleinlichen Maaß-

stab beurtheilen dürfe, nach welchem wir Monarchen beurtheilen, so würden sie — zweifelt nicht! — die Antwort darauf nicht schuldig bleiben, und wenn sie auch nur die Worte entgegen hielten, welche Gott in der Schrift spricht, nämlich, daß er eben so viel oder mehr Liebe für den Menschen hat, als die Väter für ihre Kinder, so würde es ihnen nicht an Stoff zu Erwiderungen fehlen." *) Es bleibt daher dabei: das Dogma vom Sündenfall ist unbegreiflich. In der That war auch die letzte Brustwehr, hinter die sich die Theologen post tot discrimina rerum versteckten, stets die Unerforschlichkeit und Unbegreiflichkeit der Wege Gottes. O profondeurs des sagesses riefen sie sämmtlich am Schlusse dieser dornenreichen Materie aus. Die unerforschliche Weisheit war das Lamm Gottes, welches die theoretischen Sünden der Theologie auf sich nahm — in der That nichts andres als der verstandumnebelnde Dampf von dem umsonst verschoßenen Pulver. (30)

Die Bedeutung des Widerspruchs zwischen Glaube und Vernunft in Bayle.

Die Dogmen der Theologie sind Bayle im Grunde seines Wesens ein wahrer Gräuel, nicht deßwegen, weil sie wie etwa bei einem rohsinnlichen Menschen unreinen Interessen, gemeinen Leidenschaften, niedrigen Vorstellungen widersprechen; nein! deßwegen, weil sie mit den positivsten Ideen der natürlichen, d. h. der nicht verschrobenen, nicht durch dogmatische Interessen verdorbnen, der unbestochnen, der unbefleckten Vernunft im Widerspruch stehen, weil sie der natürlichen Vernunft nach unwahr und ungereimt sind. Aber sind wir denn damit auf eine besondere Differenz zwischen Bayle und den Orthodoxen gekommen? Haben diese nicht auch eingestanden: der natürlichen Vernunft nach sind die Dogmen falsch und ungereimt, ist das gerade Gegentheil derselben wahr? Allein die natürliche Vernunft, die sich in den Orthodoxen regte, war nur eine vorübergehende Wallung ihres Blutes, eine ungewöhnliche, plötzliche, gleich wieder verschwindende Lichterscheinung, ein Phantasma, ein Gespenst, eine Anfechtung vom Teufel. In Bayle dagegen ist das Licht der natürlichen Vernunft das beständige

*) Rép. aux Quest. p. 809. 810.

Licht seines Lebens, das Licht, das ihn beseelt und erfreut, das ihm die Gegenstände, die das wesentlichste Interesse für ihn haben, mit den Farben, die seine Lieblingsfarben sind, beleuchtet, das Licht seiner specifischen Thätigkeit und Wirksamkeit, das liebe, gute Sonnenlicht. Die Stimme der Vernunft gilt dem Orthodoxen nur für die Stimme seiner Magd, die wohl in den gemeinen Lebensangelegenheiten, aber nicht bei den höhern Dingen mitzusprechen berechtigt ist. Oder höchstens hat die Vernunft für ihn die Bedeutung seiner Concubine, der er nur bei der Nacht im Rücken seines Glaubens, im Widerspruch mit seinen Geboten, darum mit angstbeklommenem Herzen zu Zeiten, wo ihn eben das natürliche Gelüste überwältigt, flüchtige Besuche macht. Aber in Bayle ist die Vernunft die Lebensgefährtin, die Freundin seiner Seele, die Gattin, mit der ihn Uebereinstimmung der Neigung, der Denkart, des Charakters verbunden hat.

Es steht hier der Glaube — wohl nicht dem Gleichniß, aber der Bedeutung desselben nach — in demselben Verhältnisse zur Vernunft, wie dort die Vernunft zu dem Glauben, jedoch mit dem Unterschiede, daß in Bayle der Glaube allerdings die äußerlich berechtigte Person ist, der Glaube das Recht, die Vernunft aber die Neigung für sich hat. Das subjektiv — Objektive Bayle's ist die Vernunft, das objektiv — Objektive der Glaube. Die Worte, die daher hier die Vernunft über ihr Mißverhältniß zum Glauben fallen läßt, haben ein ganz anderes Gewicht, eine ganz andere Bedeutung, als wenn sie aus dem Munde eines Orthodoxen kommen; sie kommen hier aus einer förmlichen Entzweiung mit dem Glauben, aus einem innerlich entschiedenen Widerwillen und Widerspruch gegen ihn. Das Nicht in den Worten: die Dogmen lassen sich nicht mit den Maximen der Vernunft zusammenreimen, wird mit einer besonderen Betonung, mit einem solchen Nachdruck ausgesprochen, daß man eine besondere Absicht dahinter suchen und meinen möchte, es liege das Enthymema zu Grunde: wahr ist nur, was mit der Vernunft übereinstimmt. Die Worte, die sie über ihr Mißverhältniß mit dem Glauben fallen läßt, sind keine Worte, wie sie einem zufällig im Gespräch entfahren, wo man so manches spricht, was man, im strengsten Sinne genommen, nicht verantworten möchte, sondern, so zu sagen, systematische Behauptungen. Der Widerspruch ist nicht nur so hingeworfen; er wird begründet, demonstrirt. Eifrig wird in dem Archiv der Vernunft nachgesucht, um urkundlich zu erhärten,

daß zwischen ihr und dem Glauben sich keine Verwandtschaft auch nur im entferntesten Grade nachweisen lasse. Wenn aber auch nur die geringste Neigung zwischen Beiden vorhanden wäre, würde man nicht lieber die Augen ein wenig zudrücken oder die Urkunden selbst verfälschen oder wenigstens allerlei diplomatische Finten ersinnen, wie die rationalistischen Theologen thaten, um die Hindernisse ihrer Befreundung zu beseitigen, als sich so streng an den buchstäblichen Sinn der Urkunde halten? Wie ist es möglich, daß man es aufrichtig mit dem Glauben meint, wenn man gegen ihn, der doch einmal nicht umhin kann, mit der Vernunft unter einem Dache zu leben, die Vernunft aufhetzt, indem man nachweist, wie er ihr überall widerspricht? Heißt das nicht am Ende den ganzen Menschen gegen ihn aufwiegeln und ihm abspenstig machen? Ist es nicht besser, um Frieden zu erhalten, sich selbst Täuschungen vorzumachen?

Aber ach! der Glaube ist verschwunden. Wo der Glaube ein wahrer ist, da ist er auch ein natürlicher, da versteht ihn der Mensch, da ist er ihm nichts Fremdes, da denkt er auch in ihm oder lebt eben so in ihm fort. Aber wo der Mensch bemerkt und sagt, daß der Glaube der Vernunft widerspricht, da ist er aus dem Glauben heraus, da hat sich die Vernunft von dem Glauben losgewunden, selbstständig gemacht, den Glauben als ein Objekt sich gegenüber gestellt, das zunächst ein Objekt der Reflexion, dann des Zweifels, hernach der Kritik, endlich der Verwerfung wird. Wo der Glaube ein wahrer ist, da ist er überall. Allgegenwärtigkeit ist das Merkmal des Göttlichen im Menschen. Wer etwas Anderes im Kopfe, als im Herzen, etwas Anderes im Herzen als im Kopfe hat, ist eine Mißgeburt, die in Weingeist auf einem anatomischen Theater verdient aufbewahrt zu werden, denn selbst das anatomische Herz steht nicht isolirt da, wie man früher glaubte, sondern es hat Nerven, durch die es mit dem Sensorium commune in Verbindung steht. Wo der Glaube nicht überall, nicht in der Vernunft auch ist, da ist er nicht der Gott der Seele, sondern ein endliches, beschränktes, partikuläres Ding, da ist der Glaube kein absoluter Glaube, folglich kein wahrer — denn nur der absolute Glaube ist Glaube — da glaubt man, daß man glaubt, aber man glaubt nicht wirklich, nicht von Grund aus, da ist der Glaube ein affektirter Seelen-Zustand, der sich nach außen nur auf die verschrobenste, widerwärtigste Weise äußern kann, da ist der Glaube im Grunde nur eine Lüge, eine Chimäre.

Ein solcher Glaube war der Glaube der neuern Zeit überhaupt in den denkenden Menschen, der Glaube eines Cartesius, eines Bayle, so orthodox sie auch zu sein glaubten. Sie erkannten objektiv den Widerspruch des positiven Glaubens mit der Vernunft, und so stand denn auch nothwendig subjektiv ihr Glaube im Widerspruch mit ihrer Vernunft, ihrem Wesen.

Ein neuerer Katholik hat wohl den Cartesius als ein Muster eines katholisch gläubigen Philosophen aufgestellt, und zugleich gegen diejenigen protestirt, welche behaupten und beweisen, daß der Katholicismus der Vernunft und Wissenschaft widerspricht. Cartesius unterwirft sich allerdings dem Glauben seiner Kirche, er verwahrt sich feierlichst dagegen, daß er ihre Gegenstände in das Gebiet des Denkens und Zweifelns ziehe; er sagt, er wolle selbst zurücknehmen, was etwa ihr widerspricht; aber gerade durch diese seine Versicherungen und Betheuerungen, noch mehr durch die unverkennbare Schüchternheit, mit der er gleichsam nur wie auf den Zehen auftritt, durch die Aengstlichkeit, mit welcher er sich stets umsieht, ob nicht dieser oder jener Gedanke dem Glauben widerspricht, bekundet er, daß sein Denken — und zwar nicht als das seinige, sondern als Denken überhaupt — im Widerspruch mit seinem Glauben, sein Glaube im Widerspruch mit seinem Denken steht. Wo aber so ein enger Raum gegeben ist, daß man sich nicht gerade aufrichten kann, daß man sich stets ducken und bucken oder gar auf allen Vieren kriechen muß, um nicht anzustoßen, kann man da wohl noch läugnen, daß dem natürlichen Bewegungstriebe widernatürliche Schranken entgegengestellt sind? In der That hatte die Kirche durch ihre Dogmen die Vernunft confiscirt, denn wie ist es da möglich, frei zu denken, d. h. so zu denken, wie es die Natur der Wissenschaft erfordert, wie man denken muß, wenn man wahrhaft denken will, wo man stets befürchten muß, gegen ein Dogma, d. h. ein Gebot der Kirche, welches ein Gesetz des Geistes ist, anzustoßen? Das Dogma ist eben nichts andres als eine Schranke des Geistes, und zwar eine willkührliche Schranke. Dogmen aufstellen, heißt den Geist beschränken, borniren. Das Dogma ist nichts anderes als ein ausdrückliches Verbot zu denken. Moses sagte: du sollst nicht stehlen, nicht ehebrechen, aber das Dogma sagt: du sollst nicht denken. Das Dogma widerspricht daher an und für sich, abgesehen von dem Inhalte, der Vernunft; denn es macht Lehren zu Pflichten, das Geistige zu einem äußerlichen Zwangs-Objekte. Das Dogma ist unredlich, ja hinterlistig, denn es

macht Etwas, was an sich, seiner Natur nach eine Sache des Denkens ist, zu einer Gewissenssache; es besticht den Menschen, es greift ihn an seiner Persönlichkeit, an seiner schwachen Seite an, um damit seine Vernunft zu übertölpen. Das Dogma ist interessirt. Wer glaubt ist selig, wer nicht, verflucht. Aber die Wahrheit ist uneigennützig; sie wendet sich darum auch nicht an den Eigennutz im Menschen, sie erniedrigt sich nicht wie die Leidenschaft zu einem Objekt der Furcht und Hoffnung, sie verspricht und verflucht nicht, sie wendet sich frei an die freie, interesselose Intelligenz. Das Dogma widerspricht dem Begriffe und Wesen der Wahrheit. Kein Dogma als Dogma ist wahr. Die Kirche würde nur dann nicht der Vernunft und den Forderungen der Wissenschaft widersprechen, wenn sie so liberal wäre, den Zweifel an sich selbst und an ihren Dogmen zu gestatten, aber das wird sie wohl bleiben lassen.

Wo daher dem Geiste Satzungen als Wahrheiten aufgebürdet werden, da ist dem Wesen nach die Wissenschaft anathematisirt. Wenn die Kirche es nicht förmlich ausspricht, so geschieht es nur aus Inconsequenz, aus äußerlicher Nothwendigkeit, nicht aus Herzensgrund. Und wenn sie selbst auch die Wissenschaften fördert, so ruht doch fortwährend ein verborgener Fluch auf der Wissenschaft. Das Denken ist nur frei in Lappalien, gebunden im Wesentlichen. Die Wissenschaft ist nur Schein — kein göttlicher Hauch beseelt sie — sie ist nur Menschentand, ein Spielwerkzeug, oder höchstens ein zur Erhaltung der Kirche, also aus äußerlichen Gründen unentbehrliches Handwerkzeug. Und wie daher ein ernster, wahrhaft wissenschaftlicher Geist erwacht, so kann er nur mit der Kirche, und, wenn er ihren Glauben selbst noch theilt, mit sich selbst in Widerspruch gerathen, und diesen Widerspruch nur durch haltungslose Distinctionen und Exceptionen zu verdecken suchen. Wenn Cartesius ein wahrer Katholik gewesen wäre, so würde er die Dogmen seiner Kirche zu den Principien seines Denkens gemacht haben, oder vielmehr er hätte gar nicht das Bedürfniß, den Reiz des Denkens empfunden, er wäre gar kein Philosoph gewesen. Wo Dogmen den Geist beherrschen, wirklich geglaubt werden, da ist kein Bedürfniß des Denkens. Erwacht es dennoch im Widerspruch mit den Wirkungen die die Herrschaft der Dogmatik ausübt, so ist es ein dem Begriffe, der Natur des Denkens widersprechendes, ein widernatürliches, ein ungründliches, ein bodenloses Denken.

Die Dogmen nehmen dem denkenden Geiste das Licht weg: was unter ihrem Obdache wächst, bleibt stets ein unterdrücktes, lebloses, armseliges, verkrüppeltes Pflänzchen, eben weil es des unmittelbaren Zutrittes und Anhauchs der himmlischen Mächte entbehrt. Die spitzfindige Distinktion, die geistlose Demonstration, die sich nur um Voraussetzungen herumdreht, kurz die nur formelle Thätigkeit ist hier die einzige Thätigkeit, die dem Geiste übrig bleibt, in der er sich Luft macht. Ein solches Denken war das Denken der Scholastiker — ein Denken ohne ein Princip des Denkens. Selbst die Nominalisten, obwohl die freisinnigsten Denker — die, welche überhaupt den eigentlichen Uebergang vom Scholasticismus innerhalb des Scholasticismus zur neuern Philosophie bilden — konnten nicht dem Fluch des Formalismus entgehen. Die neuere Philosophie erst gab sich ein wahres Fundament, eben weil sie sich kein bestimmtes Fundament gab, welches stets nur ein Dogma sein könnte. Nicht der Glaube an die Existenz einer Außenwelt — eine überdem triviale und unfruchtbare Wahrheit — nicht der Glaube an die Existenz eines Gottes — alle solche Voraussetzungen wären nur Beschränkungen des Denkens — vielweniger der Glaube an particuläre Dogmen: nur die Idee der Wahrheit, die Idee der Philosophie ist das Fundament der Philosophie, ist das unendliche und das allein gedeihliche Folgen verbürgende Princip der Philosophie; denn die Idee der Philosophie ist die Nothwendigkeit, die innere Gesetzmäßigkeit des Philosophirens. Wer daher nach einem Fundament der Philosophie sucht, beweist, daß er ein unphilosophischer Kopf, daß er nicht berufen ist zur Philosophie, daß er auf seine eigne Faust hin philosophirt, und daher auch das System, das er etwa „aufstellt,“ ein künstlich von ihm ersonnenes ist. Die Philosophie ist eine Nothwendigkeit, so gut als die Kunst eine Nothwendigkeit ist. Diese Nothwendigkeit erscheint im Subjekt als Trieb und Talent. Wer entschiednes Talent hat, der hat per se schon das Fundament der Philosophie, der ist ein gesetzmäßiger Denker, ein legitimer, von der Idee der Philosophie bevollmächtigter und beseelter Philosoph.

Cartesius nun gründete die Philosophie wieder auf die Idee der Philosophie. Und schon vor ihm war in den Italienern die Unendlichkeit der Idee der Philosophie zum Bewußtseyn gekommen; sie fanden ihre Vorbilder darum in den alten Philosophen, als welche aus der Idee der Philosophie, aus der

Quelle geschöpft hatten, keine durch Dogmen beschränkten Geister waren, und suchten ihre Systeme in ihrer Totalität zu reproduciren. Aber die Idee der Philosophie bestimmt sich nothwendig und bestimmt sich verschieden, sowohl aus innern als äußern Gründen. Dem Cartesius war die bestimmte Idee der Philosophie die Selbstgewißheit des Geistes: das omnia Mea mecum porto nicht in moralischer — wenigstens nicht allein — sondern in intellektueller Bedeutung aufgefaßt. Die Philosophie kann sich nur auf klare und deutliche Begriffe stützen; nur diese sind gewiß. Das Gewißeste ist aber das Selbstbewußtseyn des Geistes. Die Idee der Philosophie ist daher die Idee des Geistes: das Denken, das Bewußtseyn ist eine Realität, eine unbezweifelbare Wahrheit — das Criterium des Wahren der Gedanke, nicht die Empfindung, nicht die sinnliche Vorstellung, nicht die Einbildung. Nicht mehr das Dogma ist daher das bindende Objekt, nicht mehr ein beschränktes Fundament, ein Ding, das Ens, Basis der Philosophie, sondern eine unendliche Idee, die Idee des lebendigen Geistes, die aber, wie gesagt, Cartesius nur als das Bewußtsein seiner selbst im Unterschiede von allem Aeußerlichen und Materiellen bestimmt, das Denken nur in einem subjektiven Sinne erfassend, was aber für die Sache gleichgültig ist. Der Geist des Cartesius ist darum ein schlechthin antidogmatischer, freier und folglich antikatholischer Geist. Er unterscheidet sich gerade dadurch von den Scholastikern, ja dadurch allein, daß er kein kirchlicher Denker, kein katholischer Philosoph mehr ist. Der Zweifel ist das specifische Merkmal der neuern Philosophie im Unterschiede vom Scholasticismus, der, wenn er zweifelte, nur innerhalb eines Unbezweifelten sich hielt, nur Specielles bezweifelte, oder, wenn er diese Gränze übersprang, ein warnendes Beispiel von der Wahrheit des Ne sutor ultra crepidam, nur in bodenlose Albernheit versank. Aber der Zweifel des Cartesius hat seine Bedeutung darin, daß er ein genereller ist. Mag Cartesius, so viel als er will, den Zweifel beschränken, alle diese Einschränkungen sind willkürlich, subjektiv, ändern nichts an der Sache, nichts am Princip. Der Geist des Zweifels entscheidet: nicht der bestimmte Gegenstand. Magst du vom Zweifel ausnehmen was du willst: die Gränzen, die du dem Zweifel im Besondern setzest, fallen über kurz oder lang, sind nur die Schranken deiner Persönlichkeit, die Andere, wenn sie deinen Geist übernehmen, nicht mehr berücksichtigen und so den wahren Sinn deiner Zweifel enthüllen werden.

So viele Verehrer die Cartesische Philosophie unter den Katholiken fand, ja hier mehr als unter den Protestanten: sie emancipirte den Geist aus der Knechtschaft des Glaubens, sie verbreitete den Geist des Zweifels in alle Wissenschaften, d. h. den Geist der Prüfung, der Unterscheidung des Falschen vom Wahren, des Eingebildeten vom Objektiven, des Deutlichen und Gewissen vom Dunkeln und Ungewissen. (31)

Unwissende nur können die positiven Wirkungen und Leistungen einer Philosophie verkennen. Die Wirkungen der Philosophie sind unendlich, aber sie sind geistige, darum entziehen sie sich den Augen. Gewöhnlich schätzt man ihre Wirkungen nach den Anwendungen von gewissen Sätzen auf andere Wissenschaften, aber diese Wirkungen sind die untergeordnetsten, die schlechtesten; solche Anwendungen sind nur formelle, dogmatische Bestrebungen. Der Geist einer Philosophie ist allein ihr Wesen, ihr positiver Ertrag; nur wer in ihrem Geiste handelt, handelt ihr gemäß, handelt selbstständig, handelt als Philosoph; denn die Gewinnung des Geistes, die Absonderung desselben von dem Formellen ist eine Handlung der Selbstthätigkeit. So war der Geist der cartesischen Philosophie der Geist des Denkens überhaupt, der Geist der Besonnenheit, der Ungläubigkeit, der Freiheit, der Prüfung, der Untersuchung, der Unterscheidung. Erst mit der cartesischen Philosophie wird es Tag. Ihre Einseitigkeit gerade war ihre Nothwendigkeit, ihre Heilsamkeit. Ihr positiver Ertrag, ein bleibender Gewinn, in geistiger Beziehung für die spätere Philosophie und alle Diejenigen noch heute, welche die Fortschritte ihrer Vorfahren zu erkennen und sich anzueignen verstehen, war die Absonderung alles Materiellen von der Idee des Geistes, den man vor ihm stets als ein materielles Wesen dachte, welches in dem Körper realiter, d. i. localiter, (örtlich) sich befinde. Ihr habt gut reden von der Einheit der Seele und des Leibes: sind es zwei Begriffe wenigstens, ist diese Einheit nicht ein absolut homogenes Eins, so muß die Philosophie das Moment des Unterschieds auffinden und hervorheben. C. ist der erste Philosoph, wenigstens der christlichen Zeit, der den Geist rein gedacht, der von diesem Begriffe alles Fremdartige abgesondert und in dieser Reinheit zum Princip gemacht hatte; denn wenn wir auch bei Andern, wie bei Augustin, ähnliche Gedanken finden, so waren sie doch nur zufällige, principlose oder mit andern ihnen widersprechenden Bestimmungen vermischte Gedanken. Der po-

sitive Ertrag der cartesischen Philosophie in materieller Beziehung aber war die Reduktion des Naturstudiums auf den Begriff des Mechanismus, d. h. auf deutliche und klare Begriffe, auf die Erforschung natürlicher, bestimmter Gründe überhaupt. So einseitig und unersprießlich, jedoch erst in der spätern Zeit, die Ausdehnung dieses Princips auf Alles wurde, so war damit doch das Skelett, die Grundlage der Naturwissenschaft gegeben. So sehr es dem alten Vorurtheil der Menschen widersprach, die Thiere als Maschinen zu denken, so sehr noch heute der Unwissende oder oberflächlich oder wenigstens einseitig Gebildete über diesen Gedanken des Cartesius als ein Paradoxon lachen und bei dieser Gelegenheit den bekannten Spruch des Cicero zu erneuern geneigt seyn mag: diese dem Wesen der Thierheit scheinbar absolut widersprechende Bestimmung war der erste Schritt zur Erkenntniß ihres Wesens, ein Schritt, mit dem allem Aberglauben in der Naturwissenschaft mit einem Schlage der Garaus gemacht, an die Stelle der bisherigen Anschauungsweise, welcher die Thiere für willkührlich und absichtlich, nach den Regeln menschlicher Klugheit handelnde Wesen galten, eine ganz neue Anschauung der Dinge und Wesen gesetzt war. Sonst hatte der Mensch nur sich selbst zum Maaßstab der Natur gemacht, Alles nur nach sich gedacht, unfähig, etwas Andres beziehungslos zu denken; jetzt erst kam er durch das Verdienst der cartesischen Philosophie hauptsächlich zur Anschauung eines Andern als Andern, zu einer objektiven Anschauung. Gerade dadurch, daß sie den Begriff des Geistes von der Natur absonderte, sonderte sie auch von dem Begriff der Natur alles ab, was nicht zu ihr gehörte, sondern in sie hineingetragen war. So war die scheinbar un- ja widernatürlichste Anschauung der Natur die erste natürliche Anschauung derselben. Cartesius, nicht Bacon hat darum das Princip der Naturwissenschaft rein ausgesprochen. Die Idee, die der cartesischen Behauptung, daß die Thiere Maschinen sind, zu Grunde liegt, — und es ist das Wichtigste, um eine Philosophie richtig zu erkennen und beurtheilen, die Idee in ihrem Unterschiede von der Art, wie sie bestimmt und ausgedrückt wird, zu eruiren — ist nichts andres als der Begriff der Nothwendigkeit. Der Mechanismus ist nicht die Idee, sondern die Bestimmung der Idee, d. h. eine zeitliche, endliche, aber eben deßwegen für ihre Zeit positive und nothwendige Bestimmung. In der spätern Zeit, wo ein tieferer Natursinn erwachte und der Unter-

schied zwischen innerer und äußerer Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit empor kam, fiel daher diese Bestimmung, aber die Idee blieb, — denn sie ist die aus dem Wesen der Natur selbst geschöpfte Bestimmung — die Handlungen der Thiere, gerade die am meisten, die wir aufs höchste bewundern, weil sie uns als willkührlich erscheinen, sind (im Wesentlichen) nothwendige Handlungen. Und dieß ist eben der wahre Sinn des cartesischen Satzes: die Thiere sind Maschinen. Ersehet daher aus diesem Beispiele, daß das an einer Philosophie, was gewöhnlich von der Masse aufs heftigste verschrien und angefeindet wird, ihr für das Negative gilt, gerade das Positive, gerade das Beste daran, eine Neuerung zwar, aber ein wesentlicher Fortschritt, eine Erweiterung und Bereichrung unsrer Begriffe ist, obwohl sie zunächst, eben weil jede neue Erkenntniß alte Illusionen zerstört, als die größte Einseitigkeit und Armseligkeit selbst erscheint. Und damit ihr euch vollkommen davon überzeugt, daß die cartesische Philosophie wirklich nicht nur für die Philosophie im engern Sinne, sondern auch für die Menschheit und Wissenschaften überhaupt, positive, wohlthätige, segensreiche Wirkungen gehabt hat, und daher nothwendig selbst eine positive, gute Philosophie war, so hört, wie der treffliche Naturforscher Reaumur über Cartesius sich ausspricht. Nous devons, (sagt er, nachdem er die bisherigen albernen Vorurtheile, in der Naturgeschichte namentlich, angeführt hat) nous trouver heureux d'être nés dans un temps où la raison est venue à bout de détruire tant de préjugés et où elle nous a montré les routes certaines que nous devons suivre pour découvrir la verité. Nous devons nous trouver heureux d'avoir été précédés par un Maître tel que Descartes qui nous a appris à discuter les idées les plus reçues et à n'adopter que celles qui n'ont rien pour nous que de clair et d'évident. Quels services un seul homme n'a-t-il pas rendus à tout le genre humain. *)

Hört auch Bayle. Seine Stimme ist hier vollkommen gültig: En bonne Philosophie c'est agir témérairement que d'affirmer une chose, si l'on n'en a une idée claire et distincte. C'est pour avoir fait prendre garde, que cette loi oblige tout homme qui veut devenir Philosophe, que Mr. Descartes a tant contribué dans ce siecle à perfectionner

*) Memoires p. s. à l'Histoire des Insect. T. V. P. II. IX. Mem. p. 106.

la raison humaine et qu'il l'a mise en état d'exterminer les vieilles erreurs et d'éviter les autres à l'avenir. *) Solche Bedeutung hatten für die Menschheit die klaren und deutlichen Begriffe des Cartesius.

Daß nun aber Cartesius ein a-, ja antikatholischer Denker war, ein Geist, der an und für sich selbst, abgesehen von äußerlichen Rücksichten, heraus war aus den Banden der Kirche, der sich nicht von ihr am Gängelbande des Dogmas leiten ließ, der unabhängig dachte, dessen Gedanken im Widerspruch standen mit dem Glauben seiner Kirche, davon haben wir ein specielles, und darum schlagendes Beispiel an seiner Behauptung, daß die Ausdehnung das Wesen des Körpers ausmacht — eine Bestimmung, welcher zufolge die Transsubstanziation unmöglich, absolut unbegreiflich, unvernünftig war. Wäre C. ein in seinem Denken von den Dogmen seiner Kirche abhängiger und bestimmter oder gar innerlich mit ihrem Glauben verschmolzener, kurz ein gläubiger Geist gewesen, so würde er aus dem Dogma der Transsubstanziation gefolgert haben, daß das Wesen des Körpers nicht in der Ausdehnung bestehen könne. Aber es geht hieraus nur zu deutlich hervor, daß Cartesius als Philosoph vergaß, daß er Katholik war, und weiter wollen wir nichts, denn daß Cartesius in den Momenten, wo er nicht dachte, wo er nicht Philosoph war, ein Katholik war und vielleicht selbst ein guter Katholik, das wollen wir gerne zugeben. Eben deßwegen, weil nach dem cartesischen Begriffe von dem Wesen des Körpers die Transsubstanziationslehre ein Unding ist, entfernten sich auch die frommen Katholiken von Cartesius, wenigstens in diesem, übrigens sehr wichtigen, ja wesentlichen Punkt seiner Philosophie. So sagt Du-Hamel, dessen Zeugniß hier vollkommen entscheidend ist, weil er von aller Verketzerungssucht weit entfernt, schon seinem eklektischen Geiste nach ein milder, unpartheiischer Mann ist: primum illud non dabo, essentiam corporis in trina dimensione esse positam: nam ut taceam de sacro-sancto Eucharistiae sacramento, ubi corpus Christi integrum sub speciebus panis continetur, nec tamen est extensum et loco circumscriptum, cumque panis dimensiones, non substantia remaneat, idque omnino fieri non posse videatur, si natura corporis posita sit in triplici dimensione: nolo enim in praesentia hoc argumentum pressius urgere etc. **) Bayle be-

*) Bayle Nouv. Lett. Critiq. sur l'Hist. du Calvinis. Oeuv. div. T. II. p. 244.

**) Joan Bapt. Du-Hamel de consensu Veteris et Novae Philosophiae. Libri duo. Parisiis 1663 Lib. I. p. 146.

merkt in Betreff dieser Materie: comme il est vrai que l'etendue n'est point l'essence de la matière, s'il répugne à la foi, qu'elle le soit et que tout principe contraire à la révélation est faux, on peut dire aussi, que si l'étendue est l'essence de la matière, il est certain qu'aucune révélation ne peut detruire cette verité et que tout dogme Theologique qui y seroit contraire est faux.*) Cartesius schloß die Gegenstände des Glaubens von dem Gebiete der Philosophie aus, aus frommen Gründen, d. h. aus Gründen, die so weit jeder Mensch Gegenstand seines Bewußtseyns ist, sich selbst kennt, fromm waren, in deren subjektive Aufrichtigkeit wir keinen Zweifel setzen dürfen oder wenigstens wollen; aber die wahren, die objektiven, die uns gegenständlichen Gründe sind, weil sein Geist eine andere Richtung genommen, ein lebendigeres Interesse hatte, als diese Gegenstände zum Objekt zu machen. (32) Das, was ein denkender Mensch nicht mehr zum Gegenstande seines Denkens macht, das hat nicht mehr ein wesentliches Interesse für ihn, kein mit seiner specifischen Differenz übereinstimmendes Interesse; mit dem mag er nichts mehr zu schaffen haben, dem entflieht er in eine andere, bessere Welt, in eine Welt, in der er seinem wesentlichen Triebe und Berufe nachleben kann, eine Welt, die wir als sein geistiges, wahres Vaterland anerkennen müssen. Was dein Inneres beschäftigt, das beschäftigt auch deinen Verstand, das nimmst du auch in ihn auf, als ein Objekt deiner Betrachtung und Beschauung, von dem du nicht lassen kannst. Was man liebt, will man nicht nur betasten, sondern auch sehen; die Geliebte, die du nicht aus den Armen lassen kannst, kannst du auch nicht aus den Augen lassen. Was nicht mehr den edelsten Sinn des Menschen afficirt und interessirt, da ist auch nicht mehr das Edelste und Höchste in ihm. Was nun aber namentlich ein Philosoph, dessen Wesen das Denken constituirt, von seinem Denken ausschließt, das verbannt er aus seinem Wesen, verbannt es aus sich als Philosoph, und es fehlt nicht viel, es dauert nicht mehr lange, aus sich auch als Mensch. Der Geist hatte sich daher abgekehrt von dem Interesse der Kirche, sich im Unterschiede von ihrem geistlichen Reich ein geistiges Reich gegründet; in sich selbst fand er keinen Verbindlichkeitsgrund zum Glauben; aus sich selbst wußte er nichts von der Kirche. Die Existenz der Kirche war nur noch der

*) De l'essence des Corps. Oeuv. div. T. IV. p. 130.

Grund des Glaubens; er kam nicht aus dem Wesen, die Prämissen dazu fehlten; er war ein an sich zufälliger Fund. Der Glaube war in dem Menschen selbst ein dem Menschen äußerlicher, darum nur formeller Glaube — ein Glaube ohne Geist und Leben — dieses hatte er der Wissenschaft und Wirklichkeit zugewandt — ein Glaube sich selbst zum Trotze und Zwange — ein von empirischen Instanzen (wie z. B. von der Geburt) aufgedrungener Glaube. Man glaubte, was man nicht glaubte. Der Glaube war ein Widerspruch. Er war subjektiv — da, wo er noch die höchste Bedeutung hatte — eine Pietät, objektiv eine Heuchelei. Kurz ihr Glaube war — diese Bestimmung ist die wesentlichste — ein historischer Glaube.

Die Männer, in denen der Widerspruch des Glaubens und der Vernunft als eine historische Merkwürdigkeit uns begegnet, waren denkende, geistvolle Männer, Männer von entschiedner Wissenschaftlichkeit, selbstständige, selbstbewußte Männer. Nothwendig erhielt daher der Glaube, dessen wesentlichste Bestandtheile historische, sogenannte positive Dinge waren, in ihrer Seele die Bedeutung, welche er eben in ihnen hatte. Die Natur des Positiven, des Historischen kommt in ihnen auf's Klarste zum Vorschein. Das Positive gilt, weil es gilt, ohne Grund, wenn auch ursprünglich ein Grund vorhanden war. So war denn auch ihr Glaube nur ein positiver Glaube; er galt, ohne daß ein Grund in ihnen selbst zu diesem Glauben vorhanden war: er war daher der adäquate Ausdruck seines Gegenstandes und des Verhältnisses, in welchem der Geist zu ihm stehen kann. Das Historische kann eben keinen andern Glauben fordern, als einen historischen, der Seele äußerlichen. Mit dem Maaße, daß du mißest, mit dem sollst du wieder gemessen werden. Das Historische als Wahrheit aufbürden wollen, ist anmaßende Thorheit. Eine historische Wahrheit ist eben eine historische Wahrheit, aber weiter nichts, keine geistige, keine an und für sich seyende, keine göttliche Wahrheit, keine bindende, keine geistbestimmende Wahrheit. Wir glauben ohne Anstand die Thaten eines Alexander, eines Karl XII., weil sie uns keinen Glauben aufdringen, weil sie sich frei, unbefangen, anmaßungslos, offen und ehrlich als das, was sie sind, als bloße historische Fakta geben, und das Zeugniß ihrer Glaubwürdigkeit, die letzte Instanz, auf der alle Gewißheit beruht, ist die Uebereinstimmung, wenn auch nicht mit dem, was wir erlebt haben, mit unsern Erfahrungen, mit

unsern Vorstellungen im Besondern, aber doch mit unsern Begriffen im Allgemeinen, mit den Gesetzen der inneren Möglichkeit, mit der Vernunft. Aber ein Faktum, das besondere Ansprüche macht, das sich uns als Wahrheit selbst aufdringen will, können wir mit vollem Rechte als ein anmaßendes Ding von uns weisen, etwa mit den Worten: Liebes Faktum! wenn du dich mir als eine bindende Wahrheit geben willst und dabei auf deine Fakticität pochst, so bestehe ich vor Allem auf *meinem Rechte*, daß du hier an dieser Stelle, hier vor meinen Augen vorgehst (wenn anders, woran ich noch sehr zweifle, die Wahrheit ein todtes Faktum werden kann), so mußt du mir auch auf *faktische*, auf *unmittelbare* Weise zukommen; an ein vermitteltes, überliefertes Faktum, an ein Faktum, das *für mich kein Faktum* mehr ist, hänge ich nicht — dafür stehe ich dir! — meine Seele. Die *Gegenwart* ist *das Wesen*, die *Seele* des Faktums. Das gegenwärtige Faktum *muß* ich glauben; — und dieses Zwingende, dieses Unabläugbare will man eben damit ausdrücken, wenn man etwas als eine Thatsache hinstellt — es ist unabhängig von meinem Denken; ich kann nicht zweifeln, ob es ist; aber ein vergangenes Faktum glaub' ich, wenn ich es glauben *mag*. Das mittelbare Faktum ist eine Uebersetzung, zu der uns das Original fehlt; es ist versetzt worden in den blauen Dunst der Vorstellungs- und Einbildungskraft, die *unwillkürlich* — oft nach einem Zeitraume von wenigen Jahren, zumal wenn wir unterdeß in ganz andere Verhältnisse und Lagen gekommen sind — die Gegenstände der Vergangenheit verändert, dem Maaße der Wirklichkeit entrückt, in einem täuschenden Lichte uns darstellt; es ist seiner Natur nach unzuverlässig, *nothwendig* ein Objekt des Zweifels, kurz es verliert seinen *faktischen* Charakter; es kann daher auf nichts anderes Anspruch machen, als höchstens einen historischen, d. h. meinem wahren Wesen, meinem höchsten Interesse, meinem Geiste an und für sich indifferenten Glauben. (33) Ewig lebendige Fakta sind allein die geistigen, die unmittelbaren Aeußerungen des Geistes: die schlichten Worte der Wahrheit; diese allein binden, diese allein bestimmen den Geist, weil diese Bestimmungen zugleich *Selbst-Bestimmungen* des Geistes sind, den Geist durch sich selbst, durch seine Selbst-Thätigkeit von ihrer Wahrheit überzeugen. *Der Glaube aber an Fakta als Wahrheiten*, an sogenannte *dogmatische Fakta* ist *purer, blanker Aberglaube* — *der Aberglaube der Todtenbeschwörer*. Der Glaube

an dogmatische Fakta ist daher nur da ein lebendiger, wo der Glaube an den Geist todt, der Geist selbst tief gesunken, der Sinn für Wahrheit verloren, die Urtheilskraft geschwächt, die intellektuelle Thatkraft erloschen ist. Aber in jenen Männern war Wissenschaft Geist und Leben, sie gaben darum dem Faktum, was dem Faktum gebührt. Ihr Glaube war ein vergangener, abgeschiedner, ihnen fremder, nicht ihr gegenwärtiger, wirklicher, unmittelbarer, ursprünglicher Geist.

Der Glaube war aber zugleich durch eine gegenwärtige Macht, die Kirche repräsentirt. Der Glaube hatte die allgemeine Meinung für sich, oder war vielmehr selbst diese allgemeine Meinung. Er verdiente also — abgesehen von andern dem Glauben an sich fremden Gründen, die zur Pietät verbanden — Schonung, Anerkennung, Achtung, ja Ehrfurcht. Der Glaube, den sie der Kirche darbrachten, war ein schuldiges Opfer. Die Vernunft war nur noch eine subjektive Meinung — sie hielten daher diese als ihre, eine noch unberechtigte Meinung in Schranken, subordinirten sie der Autorität der Kirche. Ja, obgleich innerlich, an sich der Glaube nur ein obscurer, unwirksamer Privatmann war, so schoben sie doch stets den Gläubigen vor, als wäre er die Hauptperson. Die öffentliche Meinung war auch die öffentliche, aber deßwegen nicht die ihrem wahren, ursprünglichen Wesen entsprechende Meinung ihrer Seele. Weil ich Mitglied dieser Kirche bin, so glaube ich, aber nicht weil ich glaube, bin ich Mitglied derselben. Ich glaube, was Ihr glaubt; ich will und mag nicht in Widerspruch treten, nicht brechen mit denen, an die so viele, so starke Bande mich knüpfen; ich will auch hierin mit euch in Frieden und Gemeinschaft leben. Heilig sey mir, was Euch heilig ist. Amen. So dachte, so sprach die Vernunft zu dem Glauben und seinen Anhängern. Aber eben dadurch erhielt der Glaube wieder eine seiner ursprünglichen Bedeutung in ihnen entgegengesetzte, eine gegenwärtige, lebendige Bedeutung: er war in sich selbst der größte Widerspruch mit sich. So wie mit Cartesius und anderen seiner Glaubensgenossen war es nun auch mit Bayle — obwohl er Protestant war, aber der Protestantismus hatte sich eben so wie der Katholicismus durch seinen historisch-dogmatischen Glauben mit dem Geiste, mit der Vernunft in Widerspruch gesetzt. Gelogen, geheuchelt (subjektiv, mit Wissen und Willen) hat Bayle nicht. Sein Glaube war eine subjektive Ehrlichkeit. Wir haben keinen Grund, dieses zu bezweifeln. Nicht nur die feierlichsten Versicherungen

sprechen dafür; er bestätigte auch seine Ergebenheit an die reformirte Kirche durch öffentliche Akte. C'est une fausseté notoire, que de dire que Mr. Bayle (er selbst spricht anonym von sich) a été plusieurs années sans faire aucun acte de Religion, car si l'on excepte sept ou huit mois de sa maladie, temps ou les plus dévots se dispensent d'aller au Temple, il a toujours communié quatre fois l'an et assisté assez souvent aux exercices publics.... La migraine méchante maladie d'habitude pour Mr. B. est la seule cause qui l'empêche d'être assidu au Sermon autant, que le sont les autres Refugiez,*) Ja, was noch unendlich mehr sagen will, als solche äußerliche, stets zweideutige Zeichen, er bestätigte seine Anhänglichkeit selbst durch Opfer. „Ich lebe, sagt B., in höchst obscuren und mittelmäßigen Verhältnissen — was jedoch ohne Klage, ohne Vorwurf gesagt sey. Allein ich dürfte nur nach Frankreich gehen, wo ich mit offnen Armen aufgenommen würde, um mir eine ehrenvollere, bequemere und unvergleichbar vortheilhaftere Lage zu verschaffen, als meine hiesige ist..... Ueberdem wissen meine Bekannte, daß der Aufenthalt zu Paris stets Reize für mich hatte, daß ich dieser Stadt den Vorzug vor allen andern Städten gab. Ich war nämlich stets der Ueberzeugung, daß ich mir in Paris durch den Umgang mit seinen so umgänglichen Gelehrten und durch die Benützung seiner vielen trefflichen Bibliotheken ein Bischen Gelehrsamkeit hätte erwerben können: Il n'y a donc que mon attachement à la Religion Reformée qui m'ait empeché de m'arrêter à Paris, lorsque la suppression de l'Academie de Sedan m'eut dépouillé de ma Profession.... Il n'y a que ce même attachement qui m'ait retenu içi, depuis que mon étoile bonne ou mauvaise a voulu que je devinsse Auteur, et je puis dire sans vanité, que l'accueil que l'on m'auroit fait en France depuis ce tems la n'eût pas été peu avantageux selon le monde. C'est là une preuve de zele pour la Religion réformée.**) Ueberdem mischten sich bei Bayle in seine Anhänglichkeit an die reformirte Religion die Gesinnungen und Empfindungen der Liebe, der Pietät ein. Die Seinigen gehörten der unterdrückten, der schmählich verfolgten Kirche an. Sein geliebter älterer Bruder starb selbst als Märtyrer seines

*) La Chimère de la Cabale de Rotterdam. p. 744. 746. Oeuvr. div. T. II.

**) La Cabale chimerique ou Refutation de l'Histoire fabuleuse etc. p. 674. T. II. Oeuv. div.

Glaubens im Kerker. Mon attachement à la Religion que j'ai succée avec le lait, fils et frere puîné de Ministre, tous deux des plus zélez qu'il y eût en France, et dont le dernier est mort dans le Château Trompette, où il avoit été enfermé pour la Religion, couronnant la piété qu'il avoit temoignée toute sa vie par une très-belle mort, qui fut admirée de ceux mêmes qui avoient fait tout ce qu'ils avoient pû pour le faire mourir Papiste, et des attaques desquels il triompha glorieusement.*) Wir haben endlich um so weniger Grund, seine Anhänglichkeit zu bezweifeln, als die Sache der Reformirten, in Beziehung auf ihre Zeit, die Sache des Fortschritts, die Sache der Vernunft und Freiheit war, so daß er um des Guten und Wahren willen, was die vom alten Aberglauben gereinigte reformirte Religion ihm darbot, und welches mit seinem Geiste und Wesen übereinstimmte, auch das, was mit diesem Guten und Wahren damals als ein Wesentliches verbunden war, aber seinem Geiste und Wesen widersprach, glaubte, d. h. in sich tolerirte, sich gefallen ließ.

Aber nichts desto weniger widersprach seinem objektiven Wesen der Glaube. Sein Glaube war ein Akt der Selbstverläugnung — eine Schranke, die er sich selbst setzte — eine eben deßwegen an sich willkürliche Schranke — die freiwillige Negation seines Geistes, wie hinwiederum sein Geist die Negation seines Glaubens war. Aber der Geist hatte nichts für sich, als eben sich selbst, kein Recht, als das der Einsicht. Die Vernunft war nur tolerirt, die ecclesia pressa. Der Glaube dagegen hatte eine objektive, legitime, historisch beglaubigte Macht für sich, er war die herrschende Kirche. Die Vernunft mußte daher dem Glauben aufgeopfert werden. Bayle schließt aus den Einwürfen der Vernunft gegen den Glauben nicht auf die Nichtigkeit der Dogmen, sondern auf die Nichtigkeit der Vernunft. Die Schwierigkeiten, die sie dem Glauben macht, dienen nur dazu, zu zeigen, wie unvernünftig, wie schwach, wie blind die Vernunft ist, sie dienen dazu nur, die Vernunft zu demüthigen, und das Verdienst des Glaubens zu erhöhen, zu beweisen, daß es kein anderes Mittel gibt, sich aus dem Labyrinth der Zweifel zu befreien, als unbedingt, mit Enthaltung alles Räsonnements, sich den Aussprüchen des Glaubens zu unterwerfen. So bemerkt B. in Betreff des Ursprungs der Sünde und des Uebels: Cette

*) La Cabale chim. p. 677.

origine est bien obscure et ce qui a été dit de celle du Nil, qu'elle étoit plutôt un objet d'admiration qu'un objet de connoissance, lui convient parfaitement. Elle est hors de la portée de notre raison: la Philosophie peut sentir par-là son fort et son foible.... Elle peut donc connoître, que, si elle a quelque force pour élever des brouillards, elle est trop foible pour les dissiper. Nous devons par-là lui donner de bons coups de caveçon, afin qu'elle soit moins orgueilleuse et que cette humiliation ou mortification lui apprenne à se captiver sous l'obéissance de la Foi. Il faut la dompter comme l'on dompta Bucephale, en l'empêchant de voir son ombre et en le tournant vers le Soleil; c'est-à-dire qu'il faut qu'elle se détache de son esprit de dispute, pour ne consulter que l'oracle de la révélation.*) Die menschliche Vernunft kann nur zerstören, aber nichts aufbauen (C'est un principe de destruction et non pas d'édification); sie taugt nur dazu, Zweifel zu machen und Streitigkeiten zu erregen, die zu keinem Resultate führen, weil man eben so viel dafür als dagegen sagen kann. Man kann von der Vernunft sagen, was die Theologen von dem mosaischen Gesetz sagten. Wie dieses sich nur dazu eignete, dem Menschen die Erkenntniß seines Unvermögens und das Bedürfniß eines Erlösers beizubringen, daher ein Pädagog war, der zu Jesus Christus führte: so ist die Vernunft nur dazu geschickt, den Menschen seine Finsterniß, seine Ohnmacht und die Nothwendigkeit einer andern Offenbarung, als der der natürlichen Vernunft fühlen zu lassen." **) Darum erklärt sich auch Bayle für Huet und la Mothe le Vayer, welche behaupten, daß der Scepticismus die Philosophie sey, welche sich am Besten mit dem Christenthum vertrage. Il semble donc, sagt er, que ce malheureux état (nämlich der Ungewißheit) est le plus propre de tous à nous convaincre, que notre Raison est une voie d'égarement, puisque, lorsqu'elle se déploie avec le plus de subtilité, elle nous jette dans un tel abîme. La suite naturelle de cela doit être de renoncer à ce Guide et d'en demander un meilleur à la Cause de toutes choses. C'est un grand pas vers la Religion Chrétienne; car elle veut que.... nous captivions notre entendement à l'obéissance de la Foi.***)

---

*) Réponse aux Q. d'un Prov. p. 683.
**) Diction. Art. Manichéenes Rem. D.
***) Dict. Art. Pyrrhon. R. C. S. auch Republiq. d. L. p. 561.

So revocirt Bayle die Beleidigungen wieder, die er dem Glauben angethan hat. Nachdem er — zwar nicht formell, doch materiell — eine Sottise um die andere dem Glauben gesagt hat, springt er wieder zum Glauben hin, und bittet ihn demüthigst um Verzeihung, sich entschuldigend mit den Schwächen der Vernunft, ihrem sanguinischen Temperament, ihrer Neigung zu dialektischen Späßen. Seine Zweifel, Gegengründe, Ausstellungen (wie z. B. an den Handlungen Davids) sind nur Meinungen eines Partikulier, die weiter gar kein Gewicht haben, kleine häusliche Zwistigkeiten, die der öffentlichen Würde und Autorität des Glaubens keinen Abbruch thun, müßige Zwischenviertelstunden, in denen man sich nur zur Erholung seinen Launen überläßt, um dann sogleich wieder um so gestärkter unter die Zucht des Glaubens sich zu begeben, unschuldige Witze, die die Vernunft auf den Glauben macht, rhetorische und dialektische Uebungsstücke, in denen man sich nur in die Rolle eines Esprit fort hineindenkt und sagt, was man dagegen sagen könnte, wenn man sich auf den Standpunkt der Vernunft stellen wollte. So umflattern die Zweifel und Einwürfe Bayle's, wie kleine Tagvögel, angreifend, aber sogleich wieder zurückfliehend, keck und furchtsam zugleich, die Nachteule der Orthodoxie.

Sein dogmatischer Glaube ist guter Wille. In magnis voluisse sat est, könnte man auf ihn anwenden. Sein Glaube ist eine freiwillige Abstinenz und Pönitenz seiner Vernunft: B. ist ein intellektueller Ascet, ein geistiger Flagellant. Paskal trug einen stachligen Gürtel um seinen Leib, Bayle's Gürtel ist der Glaube, der die Regungen seiner geistigen Natur stets im Zaume hält. Aber wie auch der strengste Carthäuser trotz aller Kasteiungen, trotz aller kalten Wasserüberschläge nicht den Brand seiner Begierden stillen kann, so kann auch Bayle trotz aller Selbstbeherrschung nicht verhüten, daß nicht stets sein ursprünglicher Naturtrieb sich verräth. Sein großes Dictionaire historique et critique gibt uns ein Bild von ihm. Der Historiker, der Geschäftsführer des Glaubens, der Bayle, der nicht in seinem Interesse und Namen, sondern im Geiste und Auftrage der Orthodoxie spricht, der Bayle, welcher sich nicht unterscheidet von andern Glaubensgenossen, ist mit großen Lettern gedruckt, ist der Text; aber der Text ist kurz; kaum ist er oben, so taucht er sich auch sogleich wieder in dem breiten Strom der Anmerkungen in sein ursprüngliches Element unter, wo wir den Bayle finden, welchen wir nicht so leicht mit an-

dern Menschen verwechseln können. Im Texte trägt er das Amtskleid eines Orthodoxen, aber in den Anmerkungen wirft er sich ins Negligé, jedoch so, daß er auch hier noch immer das Dekorum der Orthodoxie strenge einhält. Aber gleichwohl war Bayle, um es noch einmal zu sagen, kein Heuchler. Der Widerspruch des Glaubens und der Vernunft in Bayle hat eine tragische Bedeutung. Sein Zweifel ist Schicksal, ist die Macht, der Drang des Weltgeistes, gegen den die Penaten des Glaubens nichts vermögen. Er ist ein Freigeist aus Nothwendigkeit. Bei dem Heuchler ist das Aeußere im Widerspruch mit dem Innern, das Innere die Negation des Aeußern und umgekehrt. Aber B. war in sich selbst im Widerspruch mit sich. Er heuchelte nicht den Glauben; er glaubte wirklich, aber er glaubte im Widerspruch mit sich, mit seiner Natur, seinem Geiste.

Aus diesem innerlichen unwillkürlichen Widerspruch müssen wir auch die Widersprüche erklären, in die sich Bayle namentlich da verwickelte, wo er seinen Anklägern gegenüber, die ihm allerdings Absichten unterlegten, von denen er weit entfernt war, und seine Worte entweder absichtlich verdrehten, oder mißverstanden, seine Rechtgläubigkeit und Religiosität vertheidigt. Mit einem besondern Interesse weist Bayle bei jeder Gelegenheit auf die Widersprüche zwischen dem Glauben und der Vernunft hin. Und der wahre Sinn dieser seiner beständigen Entgegensetzung des Glaubens und der Vernunft ist der, daß beide wirkliche, unvereinbare, sich gegenseitig aufhebende Gegensätze sind. „Es ist evident, sagt Bayle, zwar nicht in seiner eignen Person, sondern in einer fremden Rolle, in der Rolle eines Abbé, welcher die Vortheile nachweist, welche ein Pyrrhonist aus dem Christenthum für seinen Scepticismus ziehen könnte, aber doch offenbar im Sinne seines wahren Wesens, es ist evident, daß die Dinge, welche sich nicht von einem Dritten unterscheiden, sich nicht unter einander selbst unterscheiden, (quae sunt idem uni tertio, sunt idem inter se). Dieser Grundsatz ist die Basis aller unserer Urtheile und Schlüsse, und nichts destoweniger gibt uns die Offenbarung des Mysteriums der Dreieinigkeit die Versicherung, daß dieser Grundsatz falsch ist. Macht Unterschiede, so viel als ihr wollt: ihr werdet doch nimmermehr beweisen, daß nicht dieser Grundsatz durch dieses große Mysterium aufgehoben ist. Es ist 2) evident, daß es zwischen Individuum, Wesen (nature), Person keinen Unter-

schied gibt; und dennoch gibt uns das nämliche Geheimniß die Versicherung, daß die Personen können vervielfältigt werden, ohne daß die Individuen und Wesen ihre Einzigkeit verlieren. Es ist 3) evident, daß um einen Menschen zu machen, welcher eine vollkommen und wirklich eine Person ist, es hinreicht, einen menschlichen Körper und eine vernünftige Seele zu verbinden. Das Mysterium der Incarnation lehrt uns jedoch, daß dieß nicht hinreichend ist, woraus folgt, daß wir nicht gewiß seyn können, ob wir Personen sind, denn wenn es einem menschlichen Körper und einer vernünftigen Seele wesentlich wäre, eine Person auszumachen, wenn man sie miteinander verbindet, so könnte Gott niemals bewirken, daß sie nicht eine Person ausmachten; wir müssen also behaupten, daß die Persönlichkeit ihnen rein accidentell ist. Nun ist aber jedes Accidenz auf mehrfache Weise von seinem Subjekt abtrennbar: es ist daher Gott möglich auf mehrfache Weise zu verhindern, daß wir Personen sind, ob wir gleich aus Leib und Seele bestehen; denn wer wird uns denn die Gewißheit geben, daß er sich nicht irgend einer dieser Weisen oder Mittel bedient, um uns die Persönlichkeit zu entziehen? Ist er verbunden, uns alle die Weisen, wie er über uns verfügt, zu offenbaren? Es ist 4) offenbar, daß ein menschlicher Körper nicht an mehreren Orten zugleich seyn, und nicht sein Kopf mit allen übrigen Theilen denselben untheilbaren Punkt einnehmen kann, und dennoch lehrt uns das Mysterium der Eucharistie — Notez que c'est un Abbé qui parle — daß alle Tage diese zwei unmögliche Dinge geschehen, woraus wieder folgt, daß wir nicht gewiß seyn können, ob wir von andern Menschen unterschieden sind, und ob wir nicht eben jetzt im Serail von Konstantinopel, in Canada, in Japan und in jeder Stadt der Welt sind, an jedem Orte unter verschiednen Beschaffenheiten. Da aber Gott nichts umsonst thut, sollte er mehrere Menschen erschaffen, wenn ihm ein Einziger genügen kann, der an verschiednen Orten ist und je nach den verschiednen Orten verschiedene Beschaffenheiten hat? In Folge dieser Lehre verlieren wir daher die Wahrheiten, die wir in den Zahlen finden, denn wir wissen nicht mehr, was Zwei und Drei ist, wir wissen nicht mehr, was Identität, was Verschiedenheit ist. Wenn wir urtheilen, daß Johann und Peter zwei Menschen sind, so gründet sich unser Urtheil nur darauf, daß wir sie an verschiednen Orten sehen und der eine nicht alle Eigenschaften des andern hat. Aber das Dogma der Eu-

charistie richtet dieses Unterscheidungsprincip zu Grunde. Vielleicht ist nur eine einzige Creatur im Universum, und die scheinbar vielen Creaturen sind nichts andres, als diese einzige Creatur an verschiednen Orten und unter verschiednen Beschaffenheiten. Wir machen große Rechnungeu, als gäbe es viele verschiedne Wesen; aber alles ist Chimäre. Wir wissen nicht mehr, ob es zwei Körper gibt, ja wir wissen selbst nicht mehr, ob es einen Körper und einen Geist gibt; denn wenn die Materie durchdringlich ist, so ist offenbar die Ausdehnung nur ein Accidenz des Körpers, und folglich der Körper seinem Wesen nach eine nicht ausgedehnte Substanz; er kann also alle die Eigenschaften annehmen, die wir uns in dem Geiste denken — Verstand, Wille, Leidenschaften, Empfindungen; es gibt demnach kein Criterium mehr, ob eine Substanz körperlich oder geistig ist..... Gehen wir nun zur Moral über. Es ist 1) offenbar, daß man ein Uebel verhindern muß, wenn man es kann, und daß man sündigt, wenn man das Uebel verhindern kann und es dennoch erlaubt. Unsere Theologie jedoch lehrt uns, daß dieser Grundsatz falsch ist; denn sie lehrt, daß Gott keine seiner Vollkommenheiten unwürdige Handlung dadurch begeht, daß er die Uebel und Störungen in der Welt duldet, obgleich es ihm ein Leichtes ist, sie zu verhüten. Es ist 2) offenbar, daß eine Creatur vor ihrer Existenz nicht an einer schlechten Handlung mitschuldig seyn kann, 3) offenbar, daß es ungerecht ist, sie zu bestrafen, als hätte sie eine Schuld an dieser Handlung. Nichtsdestoweniger zeigt uns die Lehre von der Erbsünde die Falschheit dieser evidenten Maximen. Es ist 4) evident, daß man das Gute dem Nützlichen vorziehen muß, und daß das heiligste Wesen am wenigsten dem Nutzen vor der Tugend den Vorzug geben darf. Und doch sagen unsre Theologen, daß Gott, ob er gleich zwischen einer vollkommen wohlgeordneten und sündenlosen Welt und zwischen dieser unsrer sündenverdorbenen und verwirrten Welt wählen konnte, dennoch jener Welt diese vorzog, weil er dabei das Interesse seines Ruhms viel besser fand."*) Der Glaube widerspricht also den wesentlichsten Vernunftprincipien, und Bayle erhebt gerade um so mehr das Verdienst des Glaubens, je mehr er der Vernunft widerspricht. „Man muß nothwendig, sagt er, wählen zwischen der Philosophie und dem Evangelium; wollt ihr nur glauben, was evident und den allgemeinen Begriffen conform ist, so ergreift die

*) Diction. Art. Pyrrhon. Rem. B.

Philosophie und laßt das Christenthum: wollt ihr aber die unbegreiflichen Mysterien der Religion glauben, so ergreift das Christenthum und laßt die Philosophie; denn es ist eben so unmöglich, die Evidenz und die Unbegreiflichkeit zu verbinden, als es unmöglich ist, die Bequemlichkeiten eines viereckigen und eines runden Tisches zu vereinigen. Entweder — oder: wenn euch die Beschaffenheiten einer runden Tafel nicht recht sind, so laßt euch eine viereckige machen, aber verlangt nicht, daß die nämliche Tafel euch die Bequemlichkeiten einer runden und viereckigen Tafel darbiete. Allein ein wahrer Christ . . . kann sich nur lustig machen über die Subtilitäten der Philosophie . . . der Glaube erhebt ihn über die Regionen, wo die Ungewitter der Streitigkeiten herrschen. Er ist an einem Platz, wo er unter sich die Donner der Argumente und der Distinguo ohne Furcht brummen hört — ein Platz, der für ihn der Olymp der Dichter ist (Claudian) und der Tempel der Weisen (Lucrez), von wo er mit vollkommner Ruhe auf die Schwachheiten der Vernunft und die Verirrungen der Sterblichen, die sie zur Führerin haben, herabschaut. Jeder Christ, der sich durch die Einwürfe der Ungläubigen stören und beunruhigen läßt, hat schon einen Fuß in derselben Grube, wie sie." „Das Verdienst des Glaubens wird um so größer, je mehr die geoffenbarte Wahrheit, die er zum Gegenstand hat, alle Kräfte, d. i. Begriffe (toutes les forces) unsres Geistes übersteigt; denn je mehr die Unbegreiflichkeit des Gegenstandes zunimmt, je größer die Anzahl der Vernunftmaximen ist, die ihn bekämpfen, um so größer ist also auch das Opfer, das wir der Autorität Gottes bringen; wir bezeugen in diesem Falle eine größere Unterwürfigkeit und Ehrfurcht gegen Gott, als wenn der Gegenstand leicht zu glauben wäre. Woher kommt es denn, ich bitte euch, daß der Glaube des Patriarchen der Gläubigen so sehr gepriesen wird? Nicht wahr? daher, daß er glaubte in der Hoffnung auf Etwas, was nicht zu hoffen war (qu'il crut sous espérance contre espérance). Es wäre kein besonderes Verdienst gewesen, auf das Versprechen Gottes hin eine der Natur nach sehr wahrscheinliche Sache zu hoffen: das Verdienst bestand vielmehr darin, daß die Hoffnung auf dieses Versprechen geradezu wider alle Wahrscheinlichkeit war. Disons aussi que la Foi du plus haut prix est celle qui sur le témoignage divin embrasse les Verite les plus opposées à la Raison." Und zum Beleg seiner Behauptung führt Bayle aus andern Schriftstellern mit Beistimmung solche Stellen an,

die geradezu einen absolut blinden Glauben anpreisen, unter andern folgende. Le Diable m'emporte si je croyois rien, fait on dire au Maréchal d'Hocquincourt. Depuis ce temps-là je me ferois crucifier pour la Religion. Ce n'est pas que j'y voye plus de raison; au contraire moins que jamais: mais je ne saurois que vous dire, je me ferois pourtant crucifier sans savoir pourquoy. Tant mieux, Monseigneur, reprit le Pere d'un ton de nez fort devot, tant mieux; ce ne sont point des mouvemens humains, cela vient de Dieu. Point de raison, c'est la vraye Religion cela, point de raison. Que Dieu vous a fait, Monseigneur, une belle grace! Estote sicut infantes, Soyez comme des enfans. Les enfans ont encore leur innocence; et pourquoy? parce qu'ils n'ont point de raison. Beati pauperes spiritu, Bienheureux sont les pauvres d'esprit. Ils ne pechent point: la raison est, qu'ils n'ont point de raison. Point de raison, je ne saurois que vous dire, je ne say pourquoy: les beaux mots! Ils dévraient être écrits en lettres d'or. Ce n'est pas que j'y voye plus de raison; au contraire moins que jamais. En vérité cela est divin pour ceux qui ont le goût des choses du Ciel. Point de Raison: que Dieu vous a fait, Monseigneur, une belle grace! Bayle bemerkt wohl, daß diese Stelle einen lächerlichen Anstrich habe, aber setzt hinzu: Qu'on donne un air plus sérieux et plus modeste à cette pensée, elle deviendra raisonnable.*)

Als ihm nun aber der Vorwurf gemacht wurde, daß er auf den Ruinen der Vernunft die Fahne des Glaubens aufpflanzen wolle, daß es aber unmöglich sey, zu glauben, was die Vernunft geradezu verneine, daß man folglich die Religion zerstöre, wenn man sie als Unvernunft darstelle: so macht er eine Menge Clauseln, Einschränkungen, Milderungen und Exceptionen, welche dem Gegensatz von Glauben und Vernunft jenen pikanten Sinn nehmen, der ihm allein ein historisches und philosophisches Interesse gibt, und ihn auf den weinerlichen, matten Ton der theologischen Halbheit, die nicht die Dogmen gerade zu der Unvernunft, aber auch nicht der Vernunft vindiciren will, herabstimmen. Mr. B., sagt er, n'a jamais prétendu passer les bornes, où se renferment ceux qui disent simplement, qu'il ne leur est pas possible de contenter leur raison sur les difficultez évidentes qu'elle forme

*) Eclaircissement sur les Pyrrhoniens. p. 644, 645. im IV. T. des Diction. Edit. 1740.

contre les mysteres de l'Evangile, dont ils sont très-persuadez." „Ohne sich einer Lüge oder eines Widerspruchs schuldig zu machen, kann man versichern, daß man Dinge glaubt, die man nicht mit allen Ideen der natürlichen Vernunft zusammenreimen kann,*) (avec toutes les idées de la lumiere naturelle). Dieses Wort Alle spielt auch in seiner Réponse aux Questions eine beständig wiederkehrende Rolle, aber was thut hier das quantitative Verhältniß zur Sache?) „Der Widerspruch zwischen der Offenbarung und einigen Grundsätzen der Vernunft ist nicht gefährlicher, als der Widerspruch, in dem die Grundsätze der Vernunft selbst unter einander stehen. Man würde sich sehr täuschen, wenn man glaubte, daß unsre Vernunft immer mit sich selbst übereinstimmt. Die zahllosen Schulzänkereien über alle möglichen Gegenstände beweisen offenbar das Gegentheil. Folgt aus jenem Widerspruch also, daß es nicht mehr möglich ist, sich auf die Vernunft zu verlassen?" „Bayle wollte weiter nichts sagen, als daß es Dogmen in der Religion gibt, in denen die Vernunft Schwierigkeiten entdeckt, die sie nicht auflösen und erklären kann," aber „es ist kein Grund vorhanden, eine Lehre zu verwerfen, die sehr großen Schwierigkeiten unterworfen ist." (So? wenn man aber Alles gegen ein Dogma sagt, was man nur sagen kann, die Widersprüche desselben mit den wesenhaftesten Begriffen — z. B. des Gottes des Sündenfalls mit dem Begriff der Gottheit: un tel Dieu n'est point celui dont la lumiere naturelle nous donne l'idée — nachweist, so sind das auch nur Schwierigkeiten?) „Es ist ein großer Unterschied zwischen der Behauptung les mysteres semblent contraires à la raison, wie die Socinianer behaupten, und Bayle's Meinung, daß es Dinge gibt, qui peuvent paroître contraires à la Raison, quoiqu'elles soient véritables. Die Mysterien, sagt er an einer andern Stelle, widersprechen nur der kleinen miserabeln Vernunft des Menschen, die nur eine Portion Vernunft ist, nicht der Vernunft an sich. „Bayle behauptet nicht, daß man die Vernunft aufgeben müsse, um zu glauben: au contraire on ne se retranche dans la Foi, que sous la conduite et par les ordres des maximes les plus évidentes de la Raison. Est-ce abandonner la Raison que de la prendre pour guide? Diese Maxime ist die Wahrhaftigkeit, die Untrüglichkeit und Glaubwürdigkeit Gottes. Lorsque Dieu parle, c'est à la Raison à se taire et à conclure, que puisque Dieu fait une chose, elle est

*) Entretiens de Maxime et Themiste p. 5- Oeuv. div. T. IV.

bien faite. *) Hier soll also wieder der Vernunft eine Autorität zugestanden werden. Aber wie? Die Stimme der Vernunft soll der Mensch nur dazu hören, um ihre Stimme nicht zu hören? Sehen, um nicht zu sehen? Die Vernunft soll rathen, die Vernunft aufzugeben? Kein Ding kann sich selbst aufgeben, auch das erbärmlichste nicht. Jedes Wesen gefällt sich selbst. Die Liebe jedes Dinges zu sich selbst ist nichts andres als das Göttliche in ihm, sein Schutzgeist, sein Erhaltungsprincip. Was ist, liebt sich selbst; nur dadurch ist es und kann es sein und bestehen. Omnis enim res cognoscit, se ipsam esse, et pugnat contra non — esse et amat se esse. **) Wie viel weniger kann also die Vernunft sich selbst aufgeben? Wie die Gründe geben zum Beweise, daß sie grundlos ist? Und wie kannst du der Vernunft glauben, daß du ihr nicht glauben sollst? Wenn sie unglaubwürdig ist, kannst du ihr denn glauben, daß sie unglaubwürdig ist? Wie kannst du gewiß sein, daß sie dich nicht auch hierin zum Besten hält? Machst du nicht in einem und demselben Momente die Vernunft zu einem Princip des Glaubens und des Nichtglaubens, der Gewißheit und der Ungewißheit? (34)

Welches Elend des Geistes! Welche Charakterlosigkeit, welche Unwahrhaftigkeit! Welche Halbheit, welche Sophistik!

Nur mit Widerwillen kann man sich von diesen Widersprüchen Bayle's wegwenden, und ihm die Worte zurufen, die Friedrich II. dem Gassendi:

So tief Gassendi die Natur erforscht
So gut er schreibt und so gelehrt er ist —
Bestimmen kann er zwischen Moses doch
Und seinem Lehrer Epikur sich nie.
Ein hinkendes System ist nicht für mich,
Wo Wahrheit fehlt, ist keine Wissenschaft.

Aber seht! das sind die köstlichen Früchte Eures historisch dogmatischen Glaubens: der Glaube wiegelt den Menschen gegen sich selbst auf; er entzweit ihn; er empört ihn gegen das Beste in ihm. Sophistik, Widerspruch, Täuschung, Lüge ist der nothwendige Habitus der Seele, die da glaubt, was der Vernunft, deren Stimme sich doch nimmermehr unterdrücken

---

*) Entret. de Max. et de Them. p. 23. 47—50. 91. 62. S. hierüber auch Rép. aux Quest. p. 762 1073 u. f. w.
**) Campanella de Sensu Rerum et Magia. Franc. 1620. c. 15. L. II.

läßt, zuwider läuft. Ist gar ein selbstständiger Geist erwacht, der wissenschaftliche Trieb der herrschende geworden, und doch der Glaube noch als ein heiliges Dogma oder gar als ein Gesetz in der allgemeinen Meinung befestigt: so ist die Heuchelei — sei sie nun eine subjektive oder objektive — das verabscheuungswürdigste Laster der Menschheit, eine Nothwendigkeit. (35) Erkennen wir es darum als eine heilsame That an, daß der Geist, nachdem er einmal gebrochen — und der Bruch war nothwendig — endlich den dogmatischen Glauben als ein unerträgliches Joch unbedingt von sich warf. Stürzte gleich der Geist, dem lästigen Joche entronnen, zunächst, wenigstens in Frankreich, nur in das Element der Sinnlichkeit: das Vergnügen (le Plaisir) ist wahrer, geistreicher, wohlthätiger, göttlich-menschlicher als ein Flagellanten-Glaube, der mit Natur und Vernunft in Widerspruch steht und nichts andres als häßliche Caricaturen von Menschen hervorbringt. Le plaisir n'habita jamais des coeurs impurs et corrompus. *) Das Vergnügen ist ein Ausfluß der Gottheit, aber der Glaube, der dem Menschen Torturen anthut, nur Menschenwerk; das Vergnügen ist durch sich selbst ein positiver Begriff, in seinem höchsten Grade gedacht eine göttliche Realität — die Seligkeit; aber der Glaube paßt weder im Positivus noch Superlativus auf Gott — Gott ist wohl das glückseligste, aber nicht das gläubigste Wesen. Was aber nicht in Gott ist, kann auch nicht aus Gott kommen. Das Vergnügen macht den Menschen frei (wenn auch nur in einem untergeordneten Sinne), aber der Glaube beschränkt ihn nur auf sich selbst. Das Vergnügen ist nicht ein selbstsüchtiges, nein! ein kindliches, theilnehmendes, freigebiges, gütiges, liebevolles Wesen; es wird entzückt von der Schönheit des Gegenstandes; es opfert, hingerissen von seinen Reizen, dem Genuße des Geliebten, sich selbst vergessend, sein zeitliches und ewiges Wohl rücksichtslos auf. Aber der Glaube macht den Menschen nur bedacht auf sich, nur erpicht auf sein ewiges persönliches Heil, und erfüllt ihn mit beständiger Angst und Furcht, er möchte durch irgend einen Genuß, durch irgend einen freien Gedanken seine ewige Seligkeit verscherzen. Der orthodoxe Arnaud betrachtete selbst diesen unschuldigen Ausspruch Malebranche's, que tout plaisir rend heureux celui qui en jouït pour le temps qu'il en jouit, als einen höchst gefährlichen,

*) De la Mettrie: L'art de jouir. Oeuv. phil. T. II.

verdammungswerthen Satz. *) Daher die dem Psychologen interessante Erscheinung, daß gerade die eifrigsten Orthodoxen, d. h. die Menschen, welche das pure, blanke, das durch keine anderweitige Ingredienzen beschränkte und gebundne Wesen des Glaubens in sich darstellten, d. h. unbedingt, rücksichtslos, leidenschaftlich, aber eben darum wahr aussprachen, die selbst- und gelbsüchtigsten Personen von der Welt waren. Ohne Ketzer, ohne Ungläubige kann der Orthodoxe nicht leben. Der Ketzer ist ihm ein natürliches Bedürfniß. Sind ihm keine Ketzer gegeben, so muß er sich selbst welche machen. Warum aber? weil das nur auf sein ewiges Heil erpichte, nur auf sich concentrirte Selbst des Orthodoxen allein in den Momenten des Zorns, des Hasses von sich frei, außer sich versetzt wird. Die Wuth gegen den Ketzer ist nur die Wuth gegen seinen eignen, befangnen und gepreßten Zustand. In den Wallungen des Zorns entschädigt er sich für den Mangel der natürlichen freien Empfindungen der Freude und Liebe, welche er aus ängstlicher Sorge für die überirdischen Freuden des Paradieses sich nicht vergönnt oder wenigstens verbittert. Die lucida intervalla in der Seele des Orthodoxen sind nur die Momente, wo das Zornfeuer seine Augen erleuchtet. Gerade durch seinen Haß gegen den (natürlichen) Menschen versöhnt er sich wieder mit dem Menschen, denn er gesteht dadurch ein, daß auch der Gläubige auf einem sehr natürlichen Standpunkt steht. Freilich könnte man seinem ränke- und selbstsüchtigen Benehmen ein dogmatisches Interesse zu Grunde legen, das Interesse nämlich, den Ungläubigen das Dogma von der Erbsünde und von dem Grundverderbniß der Menschheit durch ein Argumentum ad hominem zu insinuiren. Ohne Grund ist diese Vermuthung nicht. Denn wenn das Leben des Orthodoxen eine redende Dogmatik sein muß, wenn alle Glaubensartikel in ihm ausgeprägt werden sollen, so muß er doch gewiß auch dem höchst wichtigen Capitel von der Erbsünde und ihrer Folge einen besondern Ehrenplatz in seinem Leben anweisen. Ist denn nicht von jeher ein Angriff auf die Erbsünde mit dem Vorwurf der Unchristlichkeit, ja des Atheismus gestempelt worden? Ist der Glaube an den Teufel, an die Sünde nicht stets eben so heilig gewesen, als der Glaube an Gott? Der Orthodoxe muß also gewisser Massen als die personificirte Erbsünde unter den Men-

*) S. hierüber Nouv. de la Rép. des Lett. p. 348. p. 445 u. s. w.

schen umherwandeln. Muß er denn nicht den Ungläubigen mit einem guten Exempel vorleuchten? Aber wie könnte er das, wenn er immer gut wäre? Der Esprit fort würde nothwendig daraus schließen, daß das Gute seine Natur wäre. Er muß also ex professo von Zeit zu Zeit wenigstens zeigen, daß er ein grundverdorbener Mensch ist, um zu beweisen, daß das Gute, was er thut, nicht aus ihm selbst kommt, sondern nur eine Wirkung der Gnade ist. Er muß also von Zeit zu Zeit die Maske der Orthodoxie fallen lassen, um den natürlichen Menschen in seiner ganzen Blöße hinzustellen. Und nicht sauer wird ihm diese Aufgabe. Er hat ja den Vorzug vor dem Ungläubigen voraus, daß er sich seiner Blößen, seiner Sünden nicht zu schämen braucht. Ja er darf sich nicht einmal schämen; er würde durch die Scham sein Dogma widerlegen, denn die Scham ist ein natürliches Gefühl der Unschicklichkeit und Unwürdigkeit, eine vom Glauben unabhängige Mißbilligung einer Handlung, noch ein alter Ueberrest von der ursprünglichen Unverdorbenheit. Mit schamlosem Wohlgefallen muß er daher — den Spruch im Munde: naturalia non sunt turpia — sich an seinen Sünden als ganz natürlichen, sich von selbst verstehenden Folgen der verderbten menschlichen Natur weiden. Sollte er aber auch die Esprits forts ihrem eignen Schicksal überlassen, so ist er doch, schon in Beziehung auf sich selbst, genöthigt, der Erbsünde von Zeit zu Zeit ihren Lauf zu lassen, denn wie könnte er sonst die Wirkungen der Natur von den Verdiensten und außerordentlichen Wirkungen des Glaubens unterscheiden?

Bayle's Bedeutung als Polemiker.

Wenn uns Bayle's Polemik auf dem Gebiete der dogmatischen Theologie in ihrem Resultate unbefriedigt läßt, ja selbst widerlich afficirt, indem er hier, im Kampfe zwischen Neigung und Gesetz, zwischen Natur- und positivem Rechte, zwischen Vernunft und Glaube, sich selbst Gewalt anthut, und nur eine conditionelle, clauselvolle, unentschiedene, sich selbst widersprechende Sprache führt: so versöhnt er uns dagegen da, wo der Gegenstand ihm keine widernatürlichen Schranken auferlegt, wo er frei und rücksichtslos für das Wahre und Rechte in den Kampf treten kann, wieder mit sich, und flößt uns eben so wohl durch die moralischen, als intellektuellen Eigenschaften seiner Po-

lemik Achtung und Verehrung ein. Ein solcher Gegenstand war für ihn vor Allem der Katholicismus seiner Zeit. — Bayle steht hier als Polemiker um so bedeutungsvoller da, als er kein befangener, sondern ein freier, ein unbestochner, ein über Partheiinteressen erhabner Kopf ist, was schon daraus hervorgeht, daß er auch die Schwächen und falschen Lehren seiner Glaubensgenossen namentlich in praktischer Beziehung kräftig bekämpft, daß er den protestantischen Orthodoxen, so oft sich nur die schickliche Gelegenheit dazu darbietet, wegen ihrer Partheisucht, ihrer Beschränktheit, ihres Eigendünkels, ihres Particularismus tüchtige Hiebe versetzt und selbst die verhaßtesten Feinde des Protestantismus, die Jesuiten gegen ungerechte Beschuldigungen in Schutz nimmt. Zum Beweise nur folgendes, eben sowohl Bayle, als die Protestanten seiner Zeit charakterisirende Dokument. Die Protestanten nahmen Bayle eben diese seine Unpartheilichkeit gegen die Jesuiten übel. Er erwiedert aber darauf: un Dictionnaire historique ne doit point porter les marques d'une prévention passionée, et je me'n suis éloigné autant que jai pû, tant à leur égard, qu' envers toute autre sorte de sujets: .... on leur impute beaucoup de choses (comme il arrive lorsque ha haine est devenuë générale) dont on n'a aucune preuve, mais que l'on croit facilement à l'instigation des préjugez Combien de sottises et d'impostures ne débitent-ils pas contre les Ministres, eux et les autres Ecclesiastiques Papistes? La prévention c'est la passion qui les anime. L'homme est homme par-tout. L'exemple de ce que les Préjugez produisent contre nous doit tenir en bride un Historien et l'obliger à croire que nous pouvons être quelque fois injustes envers nos ennemis. Là-dessus que faire? Ne rien assûrer que sur l'autorité des preuves publiques et bien avérées. Je me souviens du chagrin que je fis à quelques Refugiez, lorsque je pris la liberté de les contredire, en les entendant assûrer que Ravaillac étoit un Jésuïté..... Ils eurent une véritable douleur, de ce que je les forçai de croire... qu'ils se trompoient. *) Bayle ist ein streng gewissenhafter Polemiker, wie Historiker. Er schildet selbst trefflich, bei Gelegenheit seiner Streitigkeit mit Jurieu, seine Gewissenhaftigkeit: Il est réservé jusques à la superstition, quand il s'agit d'affirmes ou de vier

*) Lettre 322. p. 859. Oeuv. div. T. IV.

des choses douteuses; il craint toujours que ce quil affirme ne soit pas assez certainement vrai et que ce qu'il nie ne soit pas assez certainement faux. Il est d'une bonne foi qui va jusques au scrupule pour ne point affoiblir les raisons de son Adversaire, et pour ne pa détourner ses paroles en un autre sens, ni en inferer de fausses consequences, et il se prive par-là d'une infinitè d'avantages auprès de ses Lecteurs, et s'il lui arrivoit de tomber dans quelque bévûë ou dans quelque calomnie, il en auroit une confusion extrême. *) Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit ist das Gesetz seiner Polemik. Er verschmäht es, zu niedrigen Mitteln seine Zuflucht zu nehmen; aber er braucht es auch nicht; er hat — etwa die Fälle ausgenommen, wo er den Vorwurf der Irreligiosität und Ungläubigkeit von sich abwälzt, — ein Vorwurf, gegen den er für seine Zeit um so weniger gleichgültig sein konnte, als dieser seinen ganzen wissenschaftlichen Credit und damit seine literärische Wirksamkeit gefährdet hätte, wenn er ihn auf sich sitzen ließ — kein persönliches, überhaupt kein beschränktes, partikuläres Interesse zu vertreten; überdem verheißt ihm stets das Gefühl der Superiorität seines Geistes im Verhältniß zu seinen Gegnern schon an und für sich den Sieg. Was namentlich sein Verhältniß zum Katholicismus betrifft, so gab er schon in seiner Jugend eine merkwürdige Probe von der Gerechtigkeits- und Wahrheitsliebe seiner Seele. Das Audiatur et altera pars trieb nämlich den wißbegierigen Jüngling an, auch die Streitschriften der Katholiken zu lesen, um seine Religion zu prüfen. Ihre Gründe machten einen solchen Eindruck auf seinen Geist, daß er selbst zum Katholicismus überging. Indeß nach abermaliger reiflicher Ueberlegung und Berathung mit sich kehrte er wieder zum Protestantismus zurück. Es ist diese Begebenheit die merkwürdigste in der Jugend Bayle's, ein höchst charakteristischer Zug von der Freiheit und dialektischen Beweglichkeit seines Geistes. Bayle erzählt sie selbst. Mr. Bayle pendant qu'il faisoit sa Philosophie dans l'Académie de Puy-Laurens, ne se borna pas tellement à la lecture de ses cahiers, qu'il ne lût aussi quelques livres de Controverse, non pas dans l'esprit qu'on fait ordinairement, c'est à dire, pour se confirmer dans les opinions preconceuës mais pour

*) La Chimère de la Cab. de Rotterd. p. 741.

examiner selon le grand principe des Protestans, si la Doctrine que l'on a succée avec le lait est vraïe ou fausse: ce qui demande qu'on entende les deux parties. C'est pourquoi il fut curieux de voir dans leurs propres livres les raisons des Catholiques. Il trouva des objections si spécieuses contre le dogme qui ne reconnoît sur la terre aucun Juge parlant, aux décisions duquel les particuliers soient obligez de se soumettre, quand il arrive des disputes sur le fait de Réligion, que ne se pouvant répondre à lui-même, quand il lisoit ces objections et moins encore défendre ses principes contre quelques subtils Controversistes avec lesquels il disputa à Thoulouse, il se crût Schismatique, et hors de la voïe du salut, et obligé de se réünir au gros de l'arbre, dont il régarda les Communions Protestantes comme des branches rétranchées. S'y étant réüni il continua ses études de Philosophie dans le College des Jésuïtes, comme font dans tous les pays où l'Eglise Romaine domine presque tous ceux qui étudient, de quelque qualité et condition qu'ils soient. Mais le culte excessif qu'il voïoit rendre aux Créatures lui aïant paru très-suspect, et la Philosophie lui aïant fait mieux connoître l'impossibilité de la transsubstantiation, il conclut qu'il y avoit du Sophisme dans les objections auxquelles il avoit succombé, et faisant un nouvel examen des deux Religions, il retrouva la lumiere qu'il avoit perduë de vûë, et la suivoit, sans avoird égard ni à mille avantages temporels dont il se privoit, ni à mille choses fâcheuses qui lui paroissoient inévitables en la suivant. *)

Bayles Polemik gegen den Katholicismus ist theils allgemeiner, theils specieller Natur. Von dieser letztern Art seiner Polemik haben haben wir nur eine Schrift mit dem Titel: Ce que c'est que la France toute Catholique sous le Regne de Louis le Grand. Lettre écrite de Londres. **) Nur eine und noch dazu sehr kurze Schrift. Gerade aber darin, daß sie ein ἁπαξ λεγόμενον ist, und in ihrer concentrirten Kürze, wodurch sie sich von den sonst so weit ausgedehnten Schriften Bayle's vortheilhaft unterscheidet, liegt das Salz dieser Schrift. Sie bezieht sich lediglich auf die Widerrufung des Edikts von Nantes, erfolgt anno 1685, im 38sten Lebensjahre Bayle's. Sie ist einzig in ihrer Art, wie die

*) La Chimère de la Cab. de Rott. p. 759.
**) Oeuv. div. T-II. p. 337—154.

That, worauf sie sich bezieht; sie ist, so zu sagen, der charakteristische Ausdruck, der Terminus technicus, das Epitheton ornans, das specifische Nota bene dieser glorreichen That — ein gepfeffertes Sarkasma, ein gallenbitterer Pfuiteufel der tiefsten, aber gerechtesten Indignation. Nicht die Widerrufung des Edikts an sich selbst, nicht diese That als solche — Bayle hatte nichts andres erwartet — nur die moralische Beschaffenheit des Verfahrens, diese heimtückische, trügerische, lügenhafte, feige und doch grausame Weise, wie man vor der That verfuhr, und die Schamlosigkeit, mit welcher man nach der That eine schändliche Handlung als eine preiswürdige That ausposaunte, die Dreistigkeit, mit der man die erwiesensten Thatsachen läugnete, der ganzen Menschheit ins Gesicht läugnete, daß gewaltsame und andre schnöde Mittel angewandt worden seien, um die Ketzer in den Schooß der allein selig machenden Kirche zurückzuführen — nur dieß war es, was Bayle aufs Tiefste empörte, und wogegen er im Namen der Wahrheit und Gerechtigkeit aufs energischste protestirte. Kein persönliches, kein Parteiinteresse inspirirte ihn: obwohl bitter, ist daher doch wahr, was er sagt: jedes Wort belegt die That; seine Schrift ist nichts andres als die Stimme des strafenden Gewissens, das sich mitten im Taumel des Jubels über das ganz und gar katholische Frankreich als ein gewiß sehr störendes Mal-à-propos erhob. Aber eben das Gewissen liebt keine Euphemismen und Paraphrasen: es nennt die Dinge bei ihrem wahren Namen: die Lüge Lüge, den Meineid Meineid. Erlauben sie, mein Herr — so beginnt die Stimme des bösen Gewissens, — die Schrift ist in Briefform verfaßt — daß ich nur auf eine kleine Viertelstunde — doch hören wir lieber Bayle in seiner Muttersprache, das Gewissen liebt keine Dollmetscher. — Souffrez Monsieur que j'interrompe pour un petit quart d'heure vos cris de joie et les félicitations que l'on vous écrit de toutes parts pour l'entiere ruine de l'Heresie. . . . . Je viens vous tenir un autre langage que vous trouverez apparemment un peu rude, mais que faire à cela? Une petite mortification vous seroit fort nécessaire, et vous la méritez si bien tous tant que vous êtes, qu'on vous fait justice de vous dire vos véritez les plus fâcheuses sans compliment. . . . p. 337 . . . la joie que vous sentez au milieu de vos triomphes ne vous permet pas de bien examiner les choses. Vous croïz en gros et par un honteux préjugé, que tout ce qui a été fait

contre nous est juste, quisqu'il a été suivi d'un si glorieux succès à la vraie Religion. Mais ne vous y trompez point: vos triomphes sont plûtôt ceux du Déïsme que ceux de la vraie Foi. Je voudrois que vous entendissiez ceux qui n'ont d'autre Religion que celle de l'équité naturelle. Ils regardent votre conduite comme un argument irréfutable, et, lorsqu'ils remontent plus haut, et qu'ils considerent les ravages et les violences sanguinaires que votre Religion Catholique a commises pendant six ou sept cens ans par tout le monde, ils ne peuvent s'empêcher de dire que Dieu est trop bon essentiellement pour être l'auteur d'une chose aussi pernicieuse que les Religions positives, qu'il n'a révélé à l'homme que le droit naturel, mais que des esprits ennemis de notre repos sont venus de nuit semer la zizanie dans le champ de la Religion, par l'établissement de certains cultes particuliers, qu'ils savoient bien qui seroient une semence éternelle de guerres, de carnages et d'injustices.... La violence et la mauvaise foi sont les deux marques caractéristiques de votre Eglise; elle en laisse une si mauvaise odeur dans tous les lieux de son passage, que sa hardiesse à mentir n'a pû empêcher que l'Histoire ne nous ait conservé ces honteux vestiges. ... Le bon Dieu veuille que ce malheur n'arrive pas à l'Europe, je veux dire, celui de retomber (p. 338) sous votre joug; car combien de crimes, de sacriléges, de profanations, de violences et de faux sermens cela ne vous coûteroit-il-pas? Et si jamais vous y arriviez, ce ceroit alors que l'on pouroit dire ce que dit Lucrece du siecle d'Epicure:

> Humana ante oculos foede cum vita jaceret
> In terris oppressa gravi sub religione,
> Quae caput a coeli regionibus ostendebat
> Horribili super adspectu mortalibus instans.

Il faut avoüer, Monsieur, que votre pérséverance dans le même caractere est une chose bien digne d'étonnement. On se lasse de tout et l'Univers est un théatre de vicissitudes continuelles. Cependant votre Communion se trouve toûjours sur ses deux piez qui sont la mauvaise foi et la violence. De quelques machines qu'elle veuille faire essai, il faut que ces deux-là viennent toûjours sur les rangs. On a vû tout fraichement un bel exemple. Il sembloit que vous eussiez quelque envie de vous en tenir à votre mauvaise foi, car on vous a vû pendant quelques années

ne saper la Réformation que par des Arrêts, par des procès et des chicanes. Bien des gens se persuadoient que vous continueriez ce train-là Mais vous vous êtes bientôt lassez d'une posture et d'une démarche si contrainte, c'étoit proprement ne marcher ou ne sauter que sur un pié; vous vous êtes donc remis dans votre ancienne et naturelle situation qui est la fourberie et la violence; vous avez rempli nos maisons de soldats, et, après avoir commis cent cruautez, vous soûtenez avec la derniere effronterie qu'on n'a usé que des voies de la douceur p. 339. . . . . Cette mauvaise foi est tellement enracinée dans vos maximes, qu'on ne sauroit assez s'étonner de ceux qui ont blâmé le Parlement d'Angleterre, de n'avoir pas fait jurer le Roi à présent Régnant, qu'il laisseroit les choses de la Religion dans l'état qu'il les a trouvées. Bien loin de blâmer cela, on doit loüer la sagesse de cette auguste Compagnie qui s'est contentée de la parole que le roi avoit donnée en qualité d'honnête homme et d'homme d'honneur. Cet engagement est une fois plus fort que les sermens qu'il eût pû prêter en qualité de Catholique; car comme sous cette qualité ce Monarque releve des personnes de votre ordre, vous lui auriez bientôt fait voire que son serment n'étoit pas un lien indissoluble, et qu'il n'obligeoit qu'à tems, c'est-à-dire, pendant que l'occasion de le rompre n'étoit pas favorable; de sorte qu'il ne faudroit pas se fier aux sermens qu'il auroit prêtez comme Chretien à la Romaine; mais pour la parole qu'il a donnée en qualité de Prince honnête, homme, qui aime la réputation d'homme sincere franc et généreux, qui aime la gloire sur des idées tout autrement pures que celles que vous inspirez aux Princes, pour les rendre l'instrument de vos injustes passions, on s'y peut fier. A cet égard il n'est point sous la jurisdiction Ecclésiastique. . . . . Pour moi désormais si j'ai à faire à des Catholiques, je leur demanderai d'abord: en quelle qualité traiterez-vous avec moi, est-ce comme Catholiques? S'ils disent qu'oui, je leur répondrai qu'ils n'ont qu'à se retirer, que je ne saurois prendre confiance en eux sous cette relation, mais s'ils veulent traiter comme honnêtes hommes, ce sera une autre chose. Vos sermens comme Catholiques ne sont qu'une toile d'araignée que vous rompez en soufflant dessus. On n'a qu'à vous dire, qu'en faisant tort à un Huguenot vous le disposerez à se faire Catholique, pour avoir raison du procès qu'il vous feroit, et vous croirez faire une bonne

oeuvre de vous parjurer et ainsi de vos autres actions. Quel triomphe encore un coup n'est ce point (p. 346) pour ceux qui disent que Dieu ne nous a point révélé d'autre Religion que la lumière naturelle qui ne manqueroit pas de nous montrer sûrement l'équité, et l'honnêteté, et notre devoir envers Dieu et le prochain, si nous ne l'obscure issions pas par tant de cultes et par tant de dogmes, dont un Etre ennemi, sans doute, de notre repos, disent-ils, nous a subtilement et imperceptiblement coeffez; quel triomphe, dis-je, pour ces impies de voir que la seule Religion qui a des marques éclatantes de Divinité, soit tombée, pour sa plus ample partie, dans une si énorme dépravation, et qu'elle se propose d'engloutir l'autre partie et de la corrompre. C'est la meilleure leçon de Mallebranchisme qu'on sauroit donner; car s'il étoit digne de Dieu d'agir souvent par des volontez particulieres et par des miracles, auroit-il souffert qu'une Eglise aussi corrompuë que la vôtre, qu'une Eglise qui par l'énormité de ses maximes et la bassesse de quelques-uns de ses dogmes a mérité l'horreur et le mépris de toute la terre, s'accrût au point qu'elle a fait, et opprimât par une longue suite de supercheries grossieres, entremêlées de Dragons et de Soldats qui ont été enfin les Factotum de cette belle entreprise, un parti Réformé, une Troupe d'innocens qui servoient Dieu selon la pureté de l'Evangile?.. Que les impies ne disent donc plus de votre longue et fatiguante prospérité ce qu'ils disoient autrefois de Silla; elle n'est point une faute de la Providence, il faut plûtôt içi s'écrier, comme faisoit l'infortuné Empereur Maurice, exposé à la cruelle discretion de Phocas: Justus es, Domine, et justa sunt judicia tua. Le monde est si méchant qu'il est de l'ordre, de cet ordre immuable, qui est la Loi souveraine de Dieu, qu'il soit tout ensemble et malheureux et ridicule; or comme Dieu est un Agent infinement sage, il doit punir le Monde par les voies les plus courtes et les plus propres, et je ne pense pas qu'il y ait de moïen plus propre, plus court, plus efficace, pour mettre le genre humain dans l'état où il mérite d'être par ses péchez, un état, dis-je ridicule et de souffrance, que de conserver l'Eglise Romaine dans une grande prospérité et crédit. Ne craignez pas que les autres hommes manquent à être bien tourmentez en mille manieres, pourvû que votre Eglise soit florissante. Ce sera un fléau de la justice divine, toujours prêt à mettre

en oeuvre, vous êtes donc nécessaires au juste Juge des hommes, pour lui épargner des volontez particulieres et des miracles etc. p. 347. On dit qu'un Roi de Portugal envoïant des Peuplades dans le Nouveau Monde eut soin de n'y envoïer ni Advocats, ni Procureurs, afin qu'ils n'y apportassent la semence des Procès. Mais il eût bien mieux valu n'y envoïer ni Prêtre, ni Moine, car c'est une gangrêne qui ronge toûjourset qui chasse du fond de l'ame toute sorte d'équité et d'honnêté naturelle, pour y introduire à la place la mauvaise foi et la cruauté, toûjours au guet pour exciter des séditions, des guerres civiles et des Croisades qui contraignent à vive force selon le prétendu sens de la Parabole tout le monde à faire les grimaces qu'ils souhaitent. Si je savois un coin du monde, où ils ne portassent pas leurs maximes persécutantes ou en graine, ou en herbe; ha! que de bon coeur je m'y transporterois dès demain, et je voudrois que la Fontaine eût osé dire de vous autres ce qu'il a dit du Pédant et de l'Ecolier

Et ne sais bête au monde pire
Que l'Ecolier, si ce n'est le Pédant;
Le meilleur de ces deux pour voisin, à vrai dire,
Ne me plairoit aucunement.

Et s'il vous arrive de vous impatroniser içi, dès le lendemain je partirai, si je puis, pour le Groenland

Ultra Sauromatas fugere hinc libet et glacialem
Qu'on Oceanum a eu raison de dire de vous tout le contraire de ce que Platon a dit des Philosophes, car je ne croi pas que plus grand malheur pût arriver sur la terre que si ou vous régniez ou si ceux qui regneroient étoient Prêtres! Je suis tellement outré et tellement indigné de vos frauduleuses et violentes maximes, que si la République de Platon se pouvoit etablir quelque part, je ne serois pas du goût d'un Auteur moderne qui a déclaré qu'il ne s'y transporteroit pas, et peu s'en faut que dans les transports de mon indignation, à la vûë du triste état où vous avez réduit la qualité de Chretien, je ne suive l'exemple d'Averroës qui s'écria, que mon ame soit avec celle des Philosophes, vû que les Chretiens adorent ce qu'ils mangent, et moi j'ajoûte, vû qu'ils se mangent les uns les autres, comme les loups les brébis p. 351.

Bayles Polemik gegen den Katholicismus in allgemeiner Beziehung enthält sein mehrmals schon erwähnter Commentaire

philosophique und seine Critique génerale de l'Histoire du Calvinisme, nebst der Fortsetzung derselben: Nouvelles Lettres de l'Auteur de la Critique générale *) — eine Schrift in welcher Bayle den Protestantismus gegen die Beschuldigungen des Jesuiten Maimbourg, des Verfassers dieser Histoire du Calvinisme, mit eben so viel Kraft, als Witz und Gelehrsamkeit vertheidigt, aber zugleich natürlich mit der Defensive die Offensive ergreift. Die ersten Briefe — auch diese Schrift ist nämlich in Briefform eingekleidet — beschäftigen sich größtentheils nur mit ganz speciellen Dingen oder mit der Widerlegung ganz alberner Vorwürfe, wie z. B. daß die Reformatoren nur aus Heirathslust die römische Kirche verlassen hätten, Vorwürfe, die indeß Bayle zu weitläufigen Erörterungen (besonders in den Nouvelles Lettres) veranlassen. Erst mit dem dreizehnten Briefe kommt er auf Materien allgemeinerer Natur. Er widerlegt nämlich hier die triviale Beschuldigung, daß die Ketzer nothwendig Feinde des Staates, Rebellen seien. „Der Revolutionsgeist, sagt er, — um nur einige Proben der Vollständigkeit wegen auch aus dieser Schrift zu geben — hängt nicht davon ab, ob man ein Ketzer oder Orthodox ist. Die Lust, das Joch seines Fürsten abzuwerfen, hängt fast immer ab von dem Charakter des Volkes oder von der Weise, wie man es behandelt, oder von dem Einfluß, den ehrgeizige Köpfe auf die Masse ausüben. Die Italiener sind stockkatholisch, und doch waren nirgends Empörungen, Bürgerkriege, Regierungswechsel häufiger als in Italien.... Mr. Maimbourg gibt der Stadt Paris das ehrenvolle Zeugniß, daß sie jederzeit großen Eifer für die wahre Religion gezeigt hat, und doch hat sie sich häufig gegen ihre Könige empört. Wer kann, um nicht von der alten Zeit zu reden, ohne Schauder die Geschichte von den Ereignissen in dieser Stadt vor und nach dem Tode Heinrichs III lesen? Toulouse ist ohne Widerrede die bigoteste Stadt Europas; schwerlich waren je die Heiden so vernarrt in ihre falschen Götter, als diese Stadt in die Reliquien der Heiligen vernarrt ist. Mr. Maimbourg rühmt ihr nach, daß sie sich ganz rein von der Pest der Ketzerei erhalten habe, obgleich von mehreren protestantischen Orten umringt, und daher sei wie die Lilie unter den Dornen. Aber gleichwohl kann man den Hochverrath nicht höher treiben, als diese Stadt unter der Regierung Heinrichs III ihn trieb. Der erste Prä-

*) Oeuv. div. T. II. p. 1—336.

sident Duranti, ein guter Katholik, aber auch treuer Diener des Königs gegen die Ligue, bemühte sich vergeblich, diese große Stadt im Gehorsam zu erhalten; er lud ihren Haß dadurch so sehr auf sich, daß er grausam ermordet, sein Leichnam durch die Stadt geschleppt und an dem gemeinen Galgen aufgeknüpft wurde. Das Bildniß des Königs wurde ihm gegenüber aufgehängt, und das Volk schrie dabei mit teuflischer Frechheit: Te voilà maintenant avec ton Roi que tu aimois tant. Im siebenzehnten Briefe bringt B. diese Materie wieder zur Sprache und vertheidigt die Hugenotten gegen den Vorwurf, daß sie die Urheber der Uebel gewesen, in die Frankreich die Bürgerkriege gestürzt hätten, und wälzt die Schuld auf die Tyrannei des Pabstthums. „Jener Gesandte, der den Pabst also anredete (Balzac discours sur une Tragédie) primatu Abel, gubernatu Noë, Ordine Melchisedec, dignitate Aaron und endlich zum Schluß ihm sagte, qu'il étoit le grand Turc des Chretiens hatte mehr Recht, als er dachte.... Wenn man ihm nicht blindlings glaubt, wenn man die Kühnheit hat zu denken, wenn man nicht alles Licht des eignen Gewissens und Verstandes zu seinen Gunsten auslöscht, so ist man schon ein erklärter Rebell, ein Feind Gottes und seiner Kirche, verbannt und verdammt. Aber auch der Türke duldet keine Prüfung, keine Untersuchung, er verlangt blinden Gehorsam." (p. 77.) „Ich habe mich daher nie genug wundern können, daß man die Ketzer aufforderte auf dem Concilium zu Trient zu erscheinen, denn man konnte kein guter Katholik sein, ohne zu glauben, daß alles, was sie vorbringen würden, falsch, ketzerisch und längst schon vom Vatikan verdammt wäre. Nun ist es aber absurd, einen Theologen aufzufordern, seine Gründe zu sagen, wenn man ihm keine Hoffnung gibt, daß man ihm in dem Falle, wo er nachweist, daß er Recht hat, Recht geben wird, und eben diese Hoffnung konnte das Concilium den Protestanten nicht lassen, weil es nach den Principien der katholischen Kirche unmöglich war, daß die Ketzer Recht hatten. Die Schuld der Religionskriege fällt daher auf die Papisten, welche sich ein Recht anmaßten, das ihnen nicht zustand — das Recht, die Ketzer grausam zu verfolgen und die barbarischsten Todesstrafen über sie zu verhängen.... Das Gewissen zwingen wollen, ist ein offenbarer Angriff auf die Rechte der Gottheit — und nur in diesem Attentat muß man die Quelle von den Uebeln erkennen, die Frankreich verwüsteten." (p. 77) „Sage man doch nicht, daß sich der Staat auf keine tolerirte Religion verlassen könne.... Die Politik kann mit vielen triftigen Gründen nach-

weisen, daß es dem Staate sogar vortheilhaft ist, mehrere Religionen zu dulden, und die Geschichte des österreichischen Hauses, welches in eine erbärmliche Nichtigkeit versunken ist, weil es nur eine Religion dulden wollte, zeigt, daß die so sehr gerühmte Religionseinheit nichts zum Glücke eines Königreichs beiträgt. Das Haus Oesterreich, das nur eine Religion duldete, ist vielleicht rettungslos zu Grunde gerichtet, wenn die Protestanten es nicht noch in seinem Falle unterstützen, und Frankreich, welches bis jetzt zwei Religionen duldete, hat sich zu einer solchen Höhe emporgeschwungen, daß es durch ganz Europa gebietet. (p. 78) Thöricht ist es, wenn die katholische Kirche ihr Verfolgungsrecht daher leiten will, daß sie die wahre, die anderen Kirchen aber die falschen sind, denn sie stützt sich hier nur auf ihre eigne Ueberzeugung; die andern Kirchen sind aber eben so überzeugt, daß sie die wahre Kirche sind, und hätten daher ein eben so gutes Recht zur Verfolgung als sie. Thöricht ist es gar, wenn die Herren mit ihrem Alterthum kommen. Wenn dieser Grund des Alters gelten sollte, so müßten wir heute noch in ganz Europa das Christenthum abschwören, und den Cultus der falschen Götter an seine Stelle setzen: die Könige Frankreichs waren eher Heiden als Christen. (Brief 20) Ueberdem ist denn eure Religion noch dieselbe als sie vor Alters war? Die bigotesten Theologen räumen ein, daß wenigstens die Gebräuche und Ceremonien sich verändert haben. Grand prejugé pour l'inconstance des dogmes. Alles ändert sich in der Welt; die Religion ist von dieser allgemeinen Regel nicht ausgenommen: sie hat kein besonderes Privilegium." *) „Eitel sind daher die Gründe, mit welchen man die Bedrückungen der Protestanten unter Ludwig XIV und selbst die Widerrufung des Edikts von Nantes rechtfertigen will. (21 u. 22ster Brief) Das schrecklichste Verbrechen ist die Verletzung seines Wortes: crime épouvantable . . . le violement de sa parole et de la Religion du serment: Religion qui est la chose du monde qui nous devroit être la plus sacrée. Verrucht war daher die Moral des Pabstes Pius IV, der unablässig in Carl IX drang, daß er den mit dem Prinzen Condé abgeschloßnen Vertrag brechen sollte." p. 98. „Aber freilich Eide zu brechen macht den Herren keine Schwierigkeit: sie brauchen nur zu sagen: die Zeiten und Personen haben sich geändert, es existiren also nicht mehr die Gründe des Vertrages. (p. 114) Ja sie rechtfertigen

*) Lettre XIII. Nouvelles Lettres critiq. p. 256—257.

selbst alle ihre Handlungen lediglich mit dem Privilegium ihrer Unfehlbarkeit. (16. Br.) Aber was ist Unfehlbarkeit? Il n'y a rien qui me divertisse tant que de voir Mrs. de l'Eglise Romaine se refuter les uns les autres sur les faits les plus illustres. Die Herren brüsten sich, an der Tradition ein unerschütterliches und unveränderliches Princip zu besitzen. Sie werfen uns spöttisch vor, daß die Bibel eine wächserne Nase ist, die man nach Belieben drehen und biegen kann. Aber die Tradition ist noch bei weitem mehr eine wächserne Nase als die Bibel.... Noch heute weiß man nicht, was man von der unbefleckten Empfängniß der heiligen Jungfrau und Mariä Himmelfahrt halten soll. Die Thomisten, welche die unbefleckte Empfängniß läugnen, behaupten, daß die Tradition für sie ist. Die Scotisten, welche der entgegengesetzten Meinung sind, behaupten auch, daß die Tradition aller Jahrhunderte für sie ist, und erwarten mit Ungeduld den glücklichen Augenblick, wo es dem heiligen Geist belieben wird, in die Seele seiner Heiligkeit herabzusteigen, um durch sie eine mit der Lehre der Kirchenväter und dem fortwährenden Glauben der Kirche übereinstimmende Entscheidung zu verkünden. Sonderbar, daß sie eine Wahrheit einsehen, welche die Päbste ungeachtet ihres heiligen Geistes noch nicht erkennen konnten. Noch heute weiß man ferner nicht den wahren Stand des Streites über die Ketzerei der Semipelagianer. Man weiß heute noch nicht, ob der heilige Augustin Jansenist oder Molinist war, denn jede Partei stützt sich auf die Autorität des heiligen Augustins.... Nicht nur die Gelehrten wissen nicht, wovon es sich denn eigentlich in den Dispüten zwischen den Ketzern und Orthodoxen über die Gnade handelte, sondern auch der Pabst, obwohl inständigst um seine Meinung gebeten, wußte nichts zu antworten, nachdem er weitläufig die Gründe von beiden Seiten angehört hatte. In der That, nachdem der Streit zwischen den Thomisten und Molinisten de auxiliis unter dem Pabst Clemens XIII in Rom aufs lebhafteste geführt worden war, konnte man der Unfehlbarkeit des heiligen Stuhls keinen andern Bescheid abgewinnen, als den, daß es besser gewesen wäre, wenn der Streit ganz unterblieben wäre.... Wozu dient also das unfehlbare Tribunal der Kirche, dieses unfehlbare Licht der Tradition, wenn der im Jahre 1604 entschiedne Streit heute noch und zwar lebhafter als je fortdauert? Doch noch weit wichtigere Lehren hat das unfehlbare Licht noch nicht entschieden. Weder die Kirche, noch der Pabst hat bestimmt, welches die nothwendigen For-

malitäten und Bedingungen eines Ausspruchs ex cathedra sind, und doch ist der Pabst nur unfehlbar, wenn er ex cathedra spricht. Heute weiß man noch nicht, wem Jesus Christus das Privilegium der Unfehlbarkeit und die Rechte des Episkopats ertheilt hat. Die Theologen des Pabstes behaupten, daß die Päbste über den Concilien sind, daß sie unfehlbar sind ꝛc. Die gallikanische Kirche dagegen behauptet, daß die Concilien über dem Pabste stehen u. s. w. Und dieser Streit betrifft nicht ein Nichts; es handelt sich hier um Alles. Denn wenn es wahr ist, wahr durch das Wort Gottes und die Tradition, daß Jesus Christus die Oberherrschaft und Unfehlbarkeit den Päbsten gegeben, so sind die, welche das Gegentheil lehren, Ketzer, und die Bischöfe, welche glauben, ihre Autorität unmittelbar von Gott zu haben, nicht nur Ketzer, sondern auch Rebellen gegen die legitime Macht, die Gott in der Kirche eingesetzt hat." (u. s. w. p. 117.)

Eben so ist es mit der Lehre vom Supremat des Papstes in Bezug auf die weltliche Macht. „Ein englischer Edelmann, ein guter Katholik und gelehrter Mann, hat eine Abhandlung geschrieben, worin er beweisen wollte, daß es nicht die Lehre der katholischen Kirche sey, daß der Pabst die Kön'ge absetzen und die Unterthanen ihres Eidschwurs entbinden könne. Aber der gelehrte Jesuit L. Lessius schrieb dagegen, und bewies nicht nur, daß dieß die Lehre der katholischen Kirche sey, sondern auch, daß die römische Kirche unmöglich die wahre Kirche seyn kann, wenn diese Lehre nicht wahr ist. Er beweist es durch sehr überzeugende Gründe und zwar also: wenn der Pabst über das Zeitliche der Fürsten nicht die Macht hat, welche seine Anhänger ihm beilegen, so folgt, daß die römische Kirche seit wenigstens fünfhundert Jahren sich geirrt hat und zwar in einer Lehre von der größten Wichtigkeit, einer Lehre, die ihr fast in ihrer ganzen Regierung zur Richtschnur gedient hat, so folgt daß sie mit Willen geirrt hat, geirrt aus Ehrgeiz, daß sie mit wohlüberlegtem Vorsatz die Lehre der alten Kirche und der heiligen Väter, in Betreff der Macht der Kirche, verfälscht hat, daß die Pforten der Hölle sie überwältigt haben, daß sie in Verfall gerathen, daß sie nicht mehr die wahre Kirche Christi ist, daß folglich alle Fürsten und Laien einen gerechten und vernünftigen Grund haben, sich von der römischen Kirche loszutrennen. Der berühmte Cardinal du Perron, der geistvollste und gewandteste Kopf Frankreichs, er, der am besten die nothwendigen Consequenzen eines Princips durchschaute, konnte nicht umhin, die Richtigkeit dieses Schlusses anzuerkennen und selbst die

Grundsätze des Jesuiten in seiner berühmten Anrede an den Adels- und Bürgerstand geltend zu machen. Es handelte sich nämlich hier von einem Vorschlag des Bürgerstandes, betreffend die feierliche Verdammung der Lehre, welche unsre Könige von der päbstlichen Macht abhängig macht. Dieser Vorschlag beunruhigte die Kammer der Geistlichkeit.... Aber der Cardinal sprach mit solcher Kraft und Beredtsamkeit, daß der Vorschlag des Bürgerstandes durchfiel.... Er sagte: dieser Artikel stürzt uns in eine offenbare Ketzerei, indem er uns das Geständniß abzwingt, daß die katholische Kirche seit mehreren Jahrhunderten von der Erde verschwunden ist. Denn wenn die, welche die entgegengesetzte Behauptung aufstellen, diese Lehre für eine gottlose und verabscheuungswürdige Lehre halten, so war der Pabst also seit mehreren Jahrhunderten nicht das Haupt der Kirche, sondern Ketzer und Antichrist." „Der Cardinal hatte vollkommen Recht so zu sprechen, denn wenn man einmal als eine geoffenbarte Wahrheit den Satz aufstellt, daß die Könige unmittelbar von Gott eingesetzt sind..., so begeht ein Pabst, der einen Souverain absetzt, die größte Ketzerei, das größte Verbrechen. Ja der wahre Charakter des Antichristen ist es, auf Erden ein Tribunal zu errichten, welches die Gesetze Gottes cassiren kann. Eine Kirche daher, welche anerkannt hat und anerkennt als Oberhaupt einen Menschen, der sich diese Macht anmaßt, ist in der That in die Ketzerei verfallen. Und dieß ist denn auch in der That noch heute der Zustand der Gallikanischen Kirche, weil sie ungeachtet der Beschimpfungen, die sie dem Pabste anthut, ihn dennoch für ihr Haupt anerkennt."*) (23 st. Br.) Worauf gründet sich denn nun also das Privilegium der Unfehlbarkeit? „Nicht auf die Erfahrung, denn diese lehrt vielmehr, daß es Päbste und Concilien gab, die sich in sehr wichtigen Artikeln der Lehre irrten, daß die einen Päbste und Concilien geändert und cassirt haben, was die Andern bestimmt hatten, daß ungeachtet der Politik der unfehlbaren Kirche, das Dekorum wohl zu beobachten, man tausend Mal bereits entschiedne Fragen wieder streitig gemacht und einer neuen Prüfung unterworfen hat u. s. w. Man hat sich zwar mit der Distinction geholfen, daß die Kirche nur unfehlbar sey in Rechtssachen, nicht in Thatsachen. Aber diese

*) Ueber die tollen Widersprüche der weltlichen Macht mit der päbstlichen und der gallikanischen Kirche mit der römischen s. auch Lettre 25.

Distinction ist nichtig. Wenn die Kirche z. B. sagt, daß das eine Rechtssache ist, zu wissen, was Gott über diese oder jene Sache geoffenbart hat, so irrt sie sich, denn das ist eben so gut eine reine Thatsache, als es nur eine Thatsache betrifft, zu wissen, ob Jansenius dieß oder jenes gesagt. Sie gesteht aufrichtig ein, daß jede Frage, wo es sich von dem Sinn eines Autors handelt, nur die Frage nach einer Thatsache ist, und daß sie nicht von Gott das Privilegium der Unfehlbarkeit erhielt, um zu entscheiden, daß z. B. Jansenius auf dieser oder jener Seite diesen oder jenen Satz ausgesprochen hat. Sie muß also eingestehen, daß, wenn es sich von der Bestimmung des Sinnes eines Verses in der Bibel handelt, dieß auch eine wahre Question de fait ist, in Beziehung auf welche ihr nicht Gott das Gnadengeschenk der Unfehlbarkeit machte. Was wäre auch in der That unvernünftiger, als zu behaupten, daß der heilige Geist weder dem Pabst noch dem Concil die zur unfehlbaren Ausmittlung der Meinung eines bloßen Theologen nöthige Einsicht gibt, selbst wenn auch die Ruhe der Kirche noch so sehr dabei betheiligt ist, und doch zugleich wieder zu behaupten, daß der heilige Geist ihnen die zur Enthüllung der tiefen Geheimnisse der Bibel erforderliche Einsicht verstatte?" Oder stützt sich etwa die Infallibilität auf die Bibel? „Die Stellen der Schrift, welche diese Wahrheit enthielten, müßten so klar seyn, daß man sich nicht irren könnte und jeder Gläubige fähig wäre, blos vermittelst seines Verstandes zu erkennen, daß wirklich Gott diese Wahrheiten in diesen Stellen ausspricht; denn wenn diese Stellen mehrere vernünftige Auslegungen erlaubten, so daß es möglich wäre, ohne gegen die Analogie des Glaubens zu verstoßen und ohne der Schrift die geringste Gewalt anzuthun, ihnen nicht den Sinn von der Unfehlbarkeit der Kirche zu geben, so stände es offenbar Jedem frei, davon zu glauben, was er wollte, und die Unfehlbarkeit der Kirche wäre daher nicht mehr ein das Gewissen bindendes Dogma. Diese Stellen müßten daher so klar zu Gunsten der Unfehlbarkeit der Kirche sprechen, daß eine entgegengesetzte Erklärung unmöglich wäre. Denn man kann nicht wieder auf die Unfehlbarkeit der Kirche zurückgehen, um durch ihre allmächtige Autorität den wahren Sinn einer von den Interpreten verschieden ausgelegten Stelle zu bestimmen. Wir untersuchen ja eben, ob es eine unfehlbare Autorität unter den Christen gibt, wir prüfen das Recht der römischen Kirche, welche sich diese Unfehlbarkeit beilegt; während dieser Untersuchung bleibt daher dieses Recht unentschieden und

ohne Anwendung; denn es wäre absurd, die Autorität der römischen Kirche geltend zu machen, um die fraglichen Stellen in dem Sinne auszulegen, welcher ihr die Unfehlbarkeit beilegt, die eben ein Gegenstand der Prüfung ist, denn wir wissen ja noch nicht, ob die Schrift einen unfehlbaren Richter unter den Christen eingesetzt hat, woraus sich ergibt, daß wir nicht verbunden sind, uns irgend einem Ausspruch dieses Richters zu unterwerfen. Wenn nun dieses aber feststeht, so ist es unmöglich, daß je die Kirche ihre Unfehlbarkeit beweise; denn um dieß zu beweisen, müßte es nothwendig, wie gesagt, in der Schrift einige Stellen geben, welche so klar diese Unfehlbarkeit aussprechen, daß selbst das Volk ohne Vermittlung der Kirche sie darin finden könnte. Nun gibt es aber keine solchen Stellen, also ist es unmöglich.... Der stärkste Beweis aber, daß die Stellen der Schrift, welche von der Unfehlbarkeit der Kirche handeln, nicht so klar sind, daß sie selbst das Volk verstehen kann, vielmehr so dunkel, daß nicht einmal die Kirche sie versteht, ist, daß es in der römischen Kirche zwei große Parteien gibt, die sich darüber streiten, wer der Träger dieser Unfehlbarkeit ist." Oder stützt sie sich etwa auf die Vernunft? Nein! Plus j'examine la chose, plus elle me paroît absurde. A quoi sert un Tribunal infaillible, dont les décisions sont commises à des Prélats capables de se tromper? N'est-ce pas retomber dans les inconveniens qu'on vouloit fuire? Also die l'infaillibilité que l'Eglise Romaine s'attribue est une Chimère. (Br. 29 ff.) Plus on pénétre dans les Mysteres de l'Eglise Romaine plus on y découvre un Cahos incompréhensible, et bien en prend aux peuples d'être accoutumez à n'examiner point leur Religion et s'abandonner aveuglément à la conduite d'autrui; car s'ils pénétroient dans le fond des dogmes, il leur seroit impossible d'être un seul moment en repos. (Br. 27.) O wie tief sind die Geheimnisse des Positivismus, gegenüber dem trugvollen, gottlosen Subjektivismus und Rationalismus der modernen Welt! Er imponirt — aber es ist nur Schein. Geht auf den Grund — und die imponirende Objektivität reducirt sich auf die willkührlichste, grundloseste M e i n u n g. Die Autorität ist die Basis des Positivismus, aber die unfehlbare, denn wodurch unterschiede sie sich sonst von der Autorität eines Einzelnen? Aber worauf gründet sich diese Unfehlbarkeit? auf keinen Grund, sondern auf die V e r s i c h e r u n g s c h l e c h t w e g: ich bin unfehlbar, weil ich unfehlbar bin. Es ist eins, ob der Träger der Infallibilität von sich selbst sagt: ich bin unfehlbar,

oder von Andern gesagt wird: er ist unfehlbar, eins, ob der Träger Einer oder Mehrere sind. Der Grund der Unfehlbarkeit bleibt einerseits eine grundlose, subjektive Versicherung, eine bloße Assertion, andererseits eine ebenso grundlose, subjektive Einbildung. Daß in dem Sinn der Völker diese Assertion Glaubenskraft erhielt, thut nichts zur Sache. Dadurch daß eine Meinung die Meinung Unzähliger wird, verliert sie nicht ihre Subjektivität. Diese könnte sie nur verlieren, wenn ein objektiver Grund für sie spräche, ein Beweis sie bewährte. Nur die innere Qualität gibt Universalität und Objektivität. Diese innere Qualität ist aber allein der Verstand der Sache. Nur, was Verstand hat, ist eine Realität, alles Andere Illusion, schön zwar oft, aber deßwegen noch nicht wahr.

Den ehrenvollsten Platz in dieser Kategorie der polemischen Schriften Bayle's nimmt aber — jedoch nur dem Zweck und Inhalt, nicht der Form nach — sein Commentaire philosophique sur les Paroles: Contrain-les d'entrer ein, veranlaßt durch die Verfolgungen, welche die Protestanten in Frankreich erlitten,*) und gerichtet gegen das Dogma vom Gewissenszwang. Die Schrift ist in drei Theile abgetheilt. In dem ersten Theile widerlegt er den buchstäblichen Sinn dieser Worte 1) cap. II aus dem Grunde, weil er den deutlichsten Begriffen des natürlichen Lichtes widerspricht; denn diesen zufolge ist die Religion ein geistiger Akt, welcher nicht durch ungeistige, durch gewaltsame Mittel hervorgebracht werden kann, und also ein Widerspruch mit der Natur der Sache, mit den allgemeinen Principien der Vernunft, mit der ursprünglichen primitiven Regel, durch die wir das Falsche vom Wahren, das Gute vom Schlechten unterscheiden, Gewalt anzuwenden, um Jemand Religion einzuflößen; 2) chap. III aus dem Grunde, weil er dem Geiste des Evangeliums zuwider ist; 3) chap. IV weil er, zum allgemeinen Verderben der Staaten, die Basis aller Moral, den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, Gut und Schlecht aufhebt; denn wenn eine Handlung, welche ungerecht ist, wenn sie nicht zu Gunsten der Religion geschieht — eine solche Handlung ist aber jeder Gewissenszwang — gerecht wird, wenn sie zu Gunsten der Religion geschieht, so darf man ungestraft die Ketzer bestehlen, ihre Kinder rauben, ihre Töchter schänden, damit eine schimpfliche Schwangerschaft sie nöthigt, ihre Stütze in der wahren Religion zu suchen, kurz,

*) S. die kräftige, lesenswürdige Préface p. 358.

so wird jedes Verbrechen zu einem religiösen Akt; 4) chap. V aus dem Grunde, weil er die Heiden berechtigt, die Christen, welche sie belehren wollen, wegen einer eben so lächerlichen als diabolischen, allen Principien der Vernunft und Moral schnurstracks zuwiderlaufenden Lehre aus ihren Ländern zu jagen; 5) chap. VI aus dem Grunde, weil dieses Gebot selbst wenn man noch so gemäßigt und besonnen verfahren wollte, unmöglich ohne Verbrechen ausgeführt werden könnte, und entgegengesetzte Wirkungen in den Ketzern hervorbrächte, als man bezwecken will — ein Grund, der zwar schon in den frühern Gründen enthalten ist, aber der Deutlichkeit wegen noch besonders hervorgehoben wird — 6) chap. VII weil der buchstäbliche Sinn die christliche Religion eines Beweises ihrer Göttlichkeit gegen den Muhamedanismus beraubt; 7) chap. VIII weil er den Kirchenvätern eine lange Reihe von Jahren hindurch unbekannt war; 8) chap. IX weil er die Klagen der ersten Christen gegen ihre heidnischen Verfolger nichtig und lächerlich macht; denn die Heiden hätten also zu den Christen sprechen können: Messieurs de quoi vous plaignez-vous? On vous traite comme vous nous traitiez, si vous étiez à notre place etc.; 9) chap. X weil er die Christenheit in einen fortwährenden gegenseitigen Verfolgungskrieg stürzen würde, indem das Ende dieses Krieges nur von dem Ende der endlosen Dogmenstreitigkeiten abhängen könnte, jede Sekte aber sich für die orthodoxe, die wahre Kirche halten und daher das Recht für sich in Anspruch nehmen würde, die andern Sekten zu verfolgen.

Im zweiten Theile seines Commentars widerlegt Bayle ausführlich die Einwürfe, die man ihm machen konnte, oder vielmehr die Gründe, mit welchen man das Dogma der Intoleranz zu entschuldigen und rechtfertigen sucht. Dergleichen Gründe sind z. B.: 1) Man wendet keine Gewalt an, um das Gewissen zu zwingen, sondern nur, um die zu erwecken, welche sich hartnäckig weigerten, die Wahrheit zu prüfen und anzuerkennen. 2) Gottes Wege sind nicht unsere Wege, und Gott kann daher auch durch uns zweckwidrig erscheinende Mittel vermittelst verborgner Wirkungen den Zweck der Bekehrung erreichen. 3) Unter den Zwangsmaßregeln sind keine Galgen und Schaffote, sondern nur kleine Beschwerlichkeiten zu verstehen. B. erwiedert auf den ersten Einwand unter Anderm, daß dieses Mittel gerade die Seele in einen Zustand versetzt,

der sie unfähig macht, die Wahrheit zu prüfen, auf den zweiten, daß dieser Grund den abscheulichsten Pyrrhonismus begründet, auf den dritten, daß, wenn man einmal Zwang und Gewalt für erlaubt halte, der Grund verschwunden sey, eine Gränze zu setzen, Galgen und Schaffote für unerlaubte Mittel zu halten. Im dritten Theil widerlegt B. noch besonders, und zwar Satz für Satz, die scheinheilige Sophistik, mit welcher Augustin die Zwangsbekehrungen vertheidigt, selbst als Maaßregeln der christlichen Liebe darstellt. Er weist auch von seiner Apologie gründlich nach, daß sie alle Vernunft, alle Moral geradezu vernichtet. Si la confiscation des biens d'un particulier étoit une usurpation injuste, en cas qu'il fût Orthodoxe, et si elle devient une action très-juste, par cela seulement qu'il ne l'est point, il s'ensuit qu'une même action devient d'un péché une vertu, par cela seulement qu'elle est faite pour les intérêts de la Religion, ce qui est la ruïne de toute la Moral et de toute la Religion naturelle.

Wir sehen hieraus, schon aus der kurzen Inhaltsangabe des ersten Theils, daß B. mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln, mit allen nur immer erdenklichen, theils an und für sich richtigen, theils nur für seine Zeit passenden Gründen das Dogma vom Gewissenszwang — das übrigens nicht blos da in Praxis ist, wo handgreifliche Gewaltthaten geschehen, sondern überall, wo der Glaube an Dogmen zu einem Gesetze erhoben wird — als ein eben so vernunftloses als schändliches Dogma bekämpft. Für den Vernünftigen freilich ist sein Commentar ziemlich langweilig. Aber diese Langeweile hat ihren Grund nicht nur in den Fehlern Bs, seiner Planlosigkeit und Weitschweifigkeit — ein Fehler, der besonders in seinen demonstrativen Schriften vorherrscht, namentlich aber in seinem Commentaire, der der Form nach wohl seine schlechteste Schrift ist (36) — in seiner umständlichen Gewissenhaftigkeit, seiner ermüdenden Unermüdlichkeit und Unersättlichkeit an Argumenten, seiner übertriebenen Zuvorkommenheit gegen den Leser, mit welcher er ihm nichts zu thun übrig läßt, sondern alle Folgerungen selber ausspinnt, sondern auch darin hauptsächlich, daß jetzt, natürlich nur für den Vernünftigen, ein Axiom, eine unmittelbare, von selbst einleuchtende Wahrheit ist, was Bayle erst seiner Zeit vordemonstriren mußte. So hatte die Religion, weil sie sich nicht auf Vernunft, sondern den Glauben stützte, weil ihre Sache eine particuläre, von der Sache

der Vernunft und Ethik unterschiedne, ja ihr entgegengesetzte Sache war, den Menschen verblendet, daß er den Unterschied von Recht und Unrecht, von Gut und Schlecht, von Zweckmäßig und Zweckwidrig aus den Augen verlor, daß er die einfachsten, aus der Natur der Dinge fließenden Wahrheiten verkannte, daß man daher die umständlichsten chirurgischen Operationen anwenden, die durch religiöse Vorurtheile verhärteten Köpfe förmlich trepaniren mußte, um ihnen nur einen Tropfen gesunder Vernunft einzuflößen. Und eine solche umständliche chirurgische Operation ist Bs Commentar. B. hat es mit Subjekten zu thun, in denen er gar nichts voraussetzen konnte, als eine absolute Verwilderung des Geistes, oder gar den bösen Willen, die evidentesten Wahrheiten zu läugnen oder zu verdrehen, mit Subjekten, gegen die er die verschiedenartigsten Mittel probiren muß, um ihnen nur irgend wie beizukommen, mit denen er von Vornen, bei den ersten grammatikalischen Regeln der gesunden Menschenvernunft anfangen, denen er selbst die klarsten Prämissen seiner Demonstrationen wieder demonstriren muß. Diesemgemäß ist sein Commentar ein Examen rigorosum des heiligen Augustins in den Elementarbegriffen der Logik und Ethik — ein peinliches Verhör eines hartnäckigen Bösewichts, den man durch alle Lügen und Ausflüchte hindurch mit wahrhaft christlicher Geduld verfolgen muß, bis man ihn endlich zum Eingeständniß seines Verbrechens zwingt — nicht *ein* Gedanke, *ein* Princip, ein specifisches Mittel, sondern eine ganze Apotheke von Argumenten gegen das tief eingewurzelte Uebel der Intoleranz — eine mikroskopische Sektion dieses apokalyptischen Unthiers — eine Infinitesimalrechnung der Polemik. Dieser Ausdruck ist kein Bild, sondern er spricht die Bedeutung Bayle's als Polemiker aus. B. ist auf dem Gebiete der Dialektik, was Leibnitz auf dem Gebiete der Mathematik und Metaphysik. B. hat die Analysis des Unendlichen auf dem Gebiete der Polemik eingeführt. B. ist ein *Scholastiker* der *gesunden* Vernunft. Seine Polemik ist gränzenlos: er geht seinen Gegenstand nach allen möglichen Kategorien und Prädikaten durch, die ihn in den Augen seiner Gegner zu einem Etwas machen oder machen können, löst eine Qualität nach der andern in dem Scheidewasser seines Scharfsinns auf, bis der Rest endlich in Nichts aufgeht; er zerreißt seinen Stoff nicht gewaltsam in Stücke; er zerlegt ihn Faden für Faden, den Faden wieder in Fädchen, bis in die allerkleinsten, dem gewöhnlichen Auge verschwindenden Diminutiva. Seine Kunst

besteht im Zertrennen; seine Arbeit ist die feinste, mühseligste Fingerarbeit.

Die Tendenz seines philosophischen Commentars ist übrigens keineswegs, an die Stelle des Gewissenszwanges nur jene halbe, unredliche, vorurtheilsvolle, bornirte Toleranz, die nur gewisse Sekten begünstigt, nur unter gewissen Bedingungen, unter der Bedingung, intolerant seyn zu dürfen, tolerant ist, nur bis hieher und nicht weiter, bis zu gewissen, an sich willkührlichen Gränzen das an sich unbeschränkbare Recht des denkenden Geistes anerkennt, zu setzen: er fordert vielmehr eine wahre, eine unbeschränkte Toleranz.

„Jedes Gesetz, welches die neuen Aufklärungen oder die Fortschritte der Erkenntniß in menschlichen und göttlichen Dingen ausschließt, ist ein despotisches Gesetz. Toute loi qui exclut les nouveaux éclaircissemens ou les progrès des connoissances humaines et divines est violente. Wie stände es denn mit uns, wenn seit zwei- oder dreitausend Jahren dieses Gesetz gegolten hätte? Oder dürfen wir etwa jetzt nach so vielen Erfahrungen uns einbilden, daß wir nichts mehr lernen können?" „Die Intoleranz widerspricht dem Rechte und der Vernunft. . . . Die Menschen, die in Beziehung auf das Gewissen Gesetze machen, überschreiten offenbar ihre Macht und thun es, ohne dazu berechtigt zu seyn." „Das Gewissen, welches nicht böswillig im Irrthum ist, hat dieselben Rechte, als das Gewissen, welches nicht im Irrthum ist, denn es ist die größte Sünde, gegen sein Gewissen zu handeln" — (ein Satz, den Bayle besonders weitläufig erörtert, übrigens auch schon in seinen Nouvelles Lettres critiques, (und gegen falsche Folgerungen und Anwendungen in Schutz nimmt). „Es ist gerecht, alle Religionen ohne Unterschied zu dulden, wenn sie nur nichts weiter verlangen als Gewissensfreiheit und sich nicht an den bürgerlichen oder politischen Gesetzen vergreifen wollen." *) „Es gibt wohl Fälle, wo die Extreme falsch sind; ja sie sind selbst sehr häufig, aber in diesem Falle hier gibt es kein juste milieu; entweder Alles, oder Nichts, heißt es hier: dieselben Gründe, welche für die Duldung einer Sekte sprechen, sprechen auch für die Duldung einer andern." „Selbst die Heiden verdienten Duldung; denn obgleich die Gewaltsamkeit, mit welcher die heidnischen Kaiser verfuhren, dem Grundsatz zufolge: Qu'une Religion qui force les consciences ne mérite point d'être soufferte, die Heiden der To-

*) Comment. Philos. Part. II. p. 414. 412. 427.

leranz unwürdig machte, so hätte man sich doch von Repressalien enthalten sollen, nachdem sie so schwach geworden, daß man nicht mehr befürchten durfte, sie würden wieder mächtig werden, und die Tragödien eines Decius und Diokletian erneuern."

„Auf einem ganz groben Irrthum beruht es, wenn man sagt, man wolle sich gerne Alles gefallen lassen, nur keine Blasphemien gegen die Gottheit, nur diese müßten bestraft werden, Servet sei folglich wegen der heftigen Blasphemien, die er gegen die Dreieinigkeit ausgestoßen, mit vollem Rechte bestraft worden; denn um einen Blasphemisten strafbar zu machen, dazu reicht es nicht hin, daß seine Aeußerungen der Definition nach, welche Andere nach ihrem Gutdünken von diesem Worte geben, eine Blasphemie sind; seine Aeußerung muß — ein trefflicher, noch heute der theologischen Beschränktheit und Verdammungssucht anzuempfehlender Grund! — nach seiner eignen Lehre eine Blasphemie seyn; nur deßwegen strafen wir mit Recht einen Christen, welcher bei dem heiligen Namen Gottes schwört und sich dabei Ausdrücke erlaubt, welche gegen eben dieselbe Gottheit, die er glaubt und bekennt, Beleidigungen sind; in diesem Falle sündigt er aus Bosheit und mit dem Bewußtseyn, daß er sündigt. Aber wenn ein Christ, welcher nicht die Dreieinigkeit glaubt und in seinem irrenden Gewissen überzeugt ist, daß es nicht drei Personen geben kann, wovon jede Gott ist, ohne daß drei Götter sind, wenn ein solcher sagt und behauptet, daß der Gott der Katholiken und Protestanten ein falscher Gott, ein sich widersprechender Gott u. s. w. ist: so ist diese Aeußerung in Beziehung auf ihn keine Blasphemie, weil er nichts gegen die Gottheit, welche er anerkennt, vorbringt, sondern nur gegen eine andere, die er nicht er- oder nicht anerkennt. Nach der Definition dieser Herren wären die ersten Christen und Hugenotten die verruchtesten Blasphemisten gewesen, denn das Verächtlichste, das Infamste, was man nur immer sagen kann, haben die ersten Christen schonungslos gegen die Götter des Heidenthums vorgebracht; eben so wenig haben, wie bekannt, die Protestanten den Gott der Messe verschont, ja Aeußerungen gegen ihn gethan, worüber den Katholiken die Haare zu Berge standen. Ich lobe nicht die, welche so unhöflich sind, sich gehäßiger Ausdrücke zu bedienen . . . aber im Grunde ist es auch nichts weiter als Unhöflichkeit, als Derbheit — denn sie bringen, wie gesagt, keine Blasphemien gegen die Gottheit vor, welche sie anbeten, sondern gegen Et-

was, was sie blos für eine Einbildung oder Chimäre ihrer Gegner halten." *)

Bayle ist einer der eifrigsten, kräftigsten und zugleich gründlichsten, wo nicht der gründlichste Bekämpfer der Intoleranz. Dank ihm dafür im Namen der Wissenschaft und Menschheit, die nur unter dem Schutze der Toleranz gedeihen können! Dank ihm als einem Beförderer des Reichs der Vernunft und Freiheit, des wahren Gottesreiches! Die Intoleranz ist die leibliche Tochter des Teufels, die Lehre des bösen Princips, die Lehre der Lüge. Die Wahrheit ist tolerant, weil sie ihrer selbst gewiß ist, weil sie weiß, daß im Grunde nichts gegen sie sein kann, weil sie auch im Andern, auch im Irrthum noch sich selbst erkennt, weil sie überdem überzeugt ist, daß das Leben die unendliche Einheit des Wesens nur als unendliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit darstellen kann. Wo keine Wahrheit, ist daher keine Toleranz. Furcht ist die Quelle der Intoleranz, aber Furcht ist nicht in der Wahrheit. Der Teufel duldet nichts als sich selbst; weil er nichts in sich selbst ist, will er Alles für sich haben; je inhaltsloser er ist, je mehr sucht er sein Reich zu vergrößern, gepeinigt von dem unerträglichsten Pruritus propagandi sui ipsius; jedes Etwas außer ihm, das nicht seine Farbe trägt, ist für ihn ein Argument gegen seine Existenz, ein Angriff, ein Vorwurf; seiner selbst ungewiß, in der höchsten Selbstsüchtigkeit selbstlos, stets in Todesfurcht, stets in einem innerlich verborgnen Grausen vor sich selbst, ist er nach Außen die absolute Mißgunst und Intoleranz. Nur der böse Wille, oder die Verrücktheit, oder die Geistesbeschränktheit, welche die Lüge nicht von der Wahrheit zu unterscheiden vermag, oder die paar Begriffe, die sie im Vermögen hat, mit dem Privilegium der Heiligkeit vor den Angriffen einer höhern und freiern Intelligenz schützen will, kann daher der Intoleranz oder — was zuletzt auf eins hinauskommt — einer beschränkten Toleranz das Wort reden wollen.

Um so dankbarer müssen wir aber Bayle's Verdienste um die Toleranz anerkennen, als er zu einer Zeit lebte, wo das Dogma der Intoleranz noch ein allgemein herrschendes und durch sein Alter geheiligtes Vorurtheil der christlichen Welt war. Er sagt selbst: „Man kann sich nicht genug darüber

*) loc. cit. p. 419, 420—421.

verwundern, daß ein Dogma, wie das vom Gewissenszwang in der Christenheit so um sich hat greifen können, daß auch nicht eine einzige bedeutende Secte ist, die nicht dieses Dogma kräftig verficht. Wohl gibt es in allen christlichen Gemeinden Einzelne, die in ihrem Herzen oder selbst öffentlich alle gewaltsamen Bekehrungsversuche mißbilligen, aber, so viel ich weiß, ist es nur die Secte der Socinianer und die der Arminianer, welche ausdrücklich lehren, daß nur der Unterricht allein das erlaubte Mittel ist, die Ketzer oder Ungläubigen zu bekehren. Aber was sind diese zwei Secten? Die Socinianer haben sich, mit Ausnahme sehr weniger Orte, fast unmerklich unter den übrigen Christen verloren, und die Arminianer sind nur in einigen Städten Hollands bekannt. So ist das Dogma der Toleranz nur in einigen kleinen, elenden Winkeln der Christenwelt als wahr anerkannt, während das Dogma der Intoleranz überall das herrschende ist. In der That ist dieses Dogma das Lieblingsdogma der römischen Kirche, welches sie überall, wo sie nur kann, in Anwendung bringt. Aber auch die Protestanten unterlassen es nicht, dieses Dogma in der Praxis anzuwenden, ob sie wohl das Gehäßigste daran weggethan haben.... So gibt es in der Schweiz Cantone, die nur die reformirte Kirche dulden und noch zu unsern Tagen sich die rohsten Gewaltthätigkeiten gegen die Anabaptisten erlaubten.... Die Lutheraner dulden nur mit genauer Noth in einigen Reichsstädten, wo sie vorherrschen, die Reformirten, welche bisweilen gezwungen sind, sich außerhalb der Stadtmauern (wie Verpestete in Lazarethen) in abgesonderten Gebethäusern (temples) zu versammeln..... In dem Würtembergerland wurden die französischen Refugiez nur zum Abendmahl der Lutheraner gelassen, wenn sie eine Glaubensformel unterschrieben, welche das Dogma der Ubiquität nebst andern Dogmen enthielt..... Und nicht seit heute oder gestern herrscht das Dogma des Gewissenszwanges über die ganze Christenheit, mit Ausnahme der kleinen Winkel, die ich eben genannt habe; es herrscht, seitdem die Christen die Gewalt über Tod und Leben in Händen haben, es herrscht von Constantin dem ersten christlichen Kaiser an bis auf Leopold, der jetzt auf dem Kaiserthrone sitzt. Die Beweise für diese Behauptung sind erst neuerdings von einem gewissen Pater des Oratoriums zu Paris, Louis Thomassin, in seinem Buch über die Einheit der Kirche aufs sorgfältigste gesammelt worden, und so ausführlich, so klar, so schlagend, daß man sich die Augen ausstechen müßte, wenn man auch

nur im Geringsten in dieser Beziehung noch ungläubig bleiben wollte..... Zwar hat dessen ungeachtet ein andrer französischer Schriftsteller behauptet, daß alle Gewalthätigkeiten der Fürsten in religiösen Angelegenheiten stets nur mit Abscheu betrachtet worden seien, und heute noch der Name solcher Fürsten mit Verwünschung ausgesprochen würde. Aber wie? Constantin, Theodosius, Honorius, Marcian, Justinian, welche so viele Strafgesetze gegen die Sectirer in Vollziehung bringen ließen, welche Die zum Tode verurtheilten, die in der heidnischen Idolatrie, oder im Manicheismus beharren oder die Bücher der Ketzer lesen und behalten würden, sind Namen, die man heute nur noch mit Verwünschung ausspricht?

Der Skandal wäre allerdings geringer, wenn man nachweisen könnte, daß in der That der Name der Fürsten, welche den Glauben durch Gewaltmittel beförderten, stets verhaßt gewesen wäre, aber ach! zur Schande des christlichen Namens hat der nämliche Louis Thomassin mit der nämlichen Evidenz bewiesen, daß es die Concilien, die Bischöfe und die vorzüglichsten Kirchenlehrer waren, welche entweder um diese Gesetze anhielten oder mit großen Lobeserhebungen, mit Jubelgeschrei, mit Segnungen, mit Te Deums die Fürsten beehrten, welche diese Gesetze gaben und mit Strenge geltend machten. Wir sehen daher in dieser Sache einen wirklich entsetzenden Zusammenfluß von zwei oder drei Momenten. Das erste ist die feierliche Bekanntmachung von Strafgesetzen gegen solche, die nicht gewisse Ansichten über religiöse Gegenstände haben würden, ein Gebrauch der ganzen Christenheit, und so oft wiederholt, als es eine Gelegenheit dazu gab, seit mehr als 1200 Jahren. Das zweite Moment ist die strenge und oft sehr blutige Vollziehung diese Gesetze in allen Fällen, die sich nur immer darboten; das dritte — das Schrecklichste von allem — ist die Billigung und Beistimmung von Seiten der Prälaten, der Concilien, der Päbste und der meisten Doctoren (Docteurs particuliers.) Ich widerhole es: dieß ist das Schrecklichste, das wahrhaft Ungeheure..... dieß der höchste Grad der geistigen und moralischen Verdorbenheit, daß eine so wahnsinnige Lehre, eine Lehre, welche die Bestrafung eines Menschen, der aus Gewissensgründen die Unterschrift einer Glaubensformel verweigert, rechtfertigt, sich in der christlichen Kirche mit fast allgemeinem Beifall von Seiten der Lehrer ausgebreitet und sich ein solches Ansehen gegeben hat, daß man fast für einen Ketzer gilt, selbst unter den Protestanten, wenn man nur ein kräftiges Wort

für die Toleranz spricht.".... „Und sage man nicht, daß die Häretiker es waren, welche die Rechtgläubigen zu Maßregeln der Gewalt nöthigten. Man kann im Allgemeinen wohl nicht läugnen, daß die Häretiker bisweilen grausam gegen die Rechtgläubigen verfuhren; aber man muß doch eingestehen, daß die Orthodoxen den Angriff machten. Denn sie waren es ja, welche die weltliche Macht Constantins gegen den Arianismus zu Hülfe riefen, ehe noch die Arianer irgend ein Gewaltmittel angewendet hatten." *) Erkennen wir daher aus diesem wichtigen Beispiel, daß die Religion für sich selbst, wenn sie nicht durch die Vernunft erleuchtet wird, den Menschen in der Finsterniß läßt, ja daß die Religion, wenn sie, statt der Vernunft zu gehorchen, die Vernunft beherrschen will, die Menschheit in die barbarischsten, gräuelvollsten, irrigsten, grundverderblichsten Lehren stürzt; denn das Dogma vom Gewissenszwang hebt alle Begriffe, alle Gesetze der Ethik und Gerechtigkeit auf, rechtfertigt jedes Verbrechen, wie Bayle trefflich nachweist. Erkennen wir, daß gerade die Ungläubigen, die Freigeister, kurz diejenigen, welche die unterdrückte Macht der Vernunft wieder zu heben suchten, es waren, welche der Menschheit die Unterschiede zwischen Recht und Unrecht, zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Gut und Schlecht wieder offenbarten! Erkennen wir, daß es kein Heil für die Menschheit außer der Vernunft gibt! Der Glaube mag den Menschen beseligen, beruhigen; aber so viel ist gewiß: er bildet, er erleuchtet nicht den Menschen; er löscht vielmehr das Licht im Menschen aus, um angeblich ein anderes, übernatürliches Licht an seine Stelle zu setzen. Aber es gibt nur Ein Licht — das Licht der Natur, das in den Tiefen der Natur der Dinge gegründete Licht, das allein auch das göttliche Licht ist, — die Lichter im Plural sind gemachte Lichter — wer dieses Eine Licht verläßt, begibt sich in die Finsterniß. Mais c'est un malheur des hommes de se dégoûter enfin de la raison même et de s'ennuyer de la lumiere. Les chimères commencent à revenir et plaisent, parce qu'elles ont quelque chose de merveilleux. **)

---

*) Supplement du Comment. philos. chap. 29. p. 553--555. ch. 30. p. 556.

**) Leibnitz. Opp. Omn. T. II. p. 168.

Bayle's Bedeutung für die Geschichte der Philosophie und Charakter.

Bayles Bedeutung für die Philosophie liegt größtentheils schon hinter uns: sie liegt hauptsächlich in seinem negativen Verhältniß zur Theologie. Er ist eine praktisch-dialektische Einleitung von dem dogmatisch-beschränkten Denken der Theologie zu dem freien Denken der Philosophie. Bayle ist da positiv, wo er negativ ist — Philosoph da, wo er mit unphilosophischen Gegnern, namentlich mit Theologen zu thun hat. Wie Leibnitz das Universalgenie seiner Zeit, das in allen Wissenschaften produktiv-thätige Genie: so ist B. — wenn auch nicht in demselben Umfang — ein Universalkritiker seiner Zeit. Was sich nur immer namentlich auf dem Gebiete des Denkens regt, wird ein Objekt seiner Kritik, obgleich er, im Vorbeigehen gesagt, in seinen Nouvelles de la Republique des Lettres meist nur den passiven Referenten macht. Wie Leibnitz nur in Beziehungen, so entwickelt B. nur im Widerspruche seine philosophischen Gedanken. Seine Philosophie ist eine Philosophie par occasion. Die wahre Darstellung ist stets der Ausdruck ihres Gegenstandes. Eine Darstellung seiner philosophischen Gedanken kann daher auch nur eine occasionelle sein.

Exempla docent. Ein Theologe, Namens Bernard hatte zu beweisen gesucht, daß das Alterthum und die allgemeine Verbreitung eines Glaubens — so des Glaubens an die Existenz einer Gottheit — selbst auch eines moralischen Gebotes z. B. dieses, daß die Kinder ihre Eltern ehren müssen, und andere dergleichen äußerliche Zeichen hinreichende Merkmale und Beweise der Wahrheit seien. B. erwiedert: „ich möchte nicht mich seiner Methode bedienen, um mich von der Wahrheit eines Gebotes, wie des eben genannten, mit vollkommner Gewißheit zu überzeugen; ich weiß kein andres sicheres Mittel, um mir eine gewisse Erkenntniß von dieser Wahrheit zu verschaffen, als die Gesetze der sittlichen Ordnung und die Ideen, die uns die Principien der Moral entdecken, um Rath zu fragen," (les loix de l'ordre et les idées qui nous decouvrent les principes de la Morale). „Aber eben so wenig kann man es, wie Bernard will, als ein Zeichen der Wahrheit ansehen, wenn etwas dem menschlichen Geiste leicht eingeht und tief in ihm einwurzelt. Es scheint sogar, daß die menschliche Seele mehr für die Lüge, als die Wahrheit gestimmt ist. Die Wahrheit hat keinen Reiz für die Kinder; aber die Fabel spricht sie so sehr an, daß man

sie nur vermittelst der Fabel belehren kann. Auch die schon erwachsenen Menschen haben unendlich mehr Gefallen an romanhaften Geschichten, als an wahren Geschichten; selbst in den gelehrtesten Zeitaltern gibt es gegen einen einzigen Menschen, dessen Geschmack so geläutert ist, daß er die natürliche Einfachheit der Wahrheit dem Prunke und den Kunstgriffen des Betruges vorzieht, Tausende, die die Wahrheit verachten, um sich an den Zierathen der Erdichtung zu ergötzen.... Wie oft erfahren wir nicht im Leben, daß es gegen einen einzigen Menschen, der eine Nachricht treu erzählt, Tausende gibt, die sich nicht die Freude versagen können, Umstände von ihrer Erfindung beizufügen?".... „Man kann endlich nicht läugnen, daß der vernünftige Gottesdienst weit weniger der Fassungsgabe des menschlichen Geistes entspricht, als die Superstition. Man würde die Erfahrung Lügen strafen, wollte man diese Thatsache läugnen." „Aber auch deßwegen weil uns etwas von der Natur eingegeben ist, folgt noch nicht, daß es wahr ist.... Wie viel Schlechtes treffen wir in dem Menschengeschlecht, und doch ist es unbezweifelbar das bloße Werk der Natur.... Die Natur gibt dem Menschen die Rachsucht und den Geist der Eitelkeit und die Leidenschaften der Unzucht. Wenn man mir daher für die Maxime: die Kinder müssen ihre Eltern ehren, keinen andern Grund anführen könnte, als den, daß die Natur sie uns eingeprägt habe, so würde ich mich nicht zufrieden stellen; dieser Grund beweist zu viel; ich würde diesen Grundsatz mit eben so vieler Schärfe prüfen, als wenn man mir gar nichts zu seinem Vortheil gesagt hätte, und der Grund meiner Annahme desselben wäre nur die Einsicht, daß er den Begriffen der gesunden Vernunft gemäß ist. Ein solcher Grund hat mehr Stärke als die Stimme der Völker. Selbst wenn sie mir in diesem Punkte entgegen wären: ich würde deßwegen doch meine Ansicht nicht ändern." Was sind denn auch die Stimmen der Völker? Welche Bedeutung kann man ihnen geben? „Die Völker denken nicht, sie prüfen nicht, was sie glauben.... Aber eine Stimme hat nur dann Autorität, wenn die Voraussetzung gegründet ist, daß man sich seines Geistes bedient hat, denn c'est toute la même chose de manquer d'esprit et de ne pas faire usage de l'esprit qu'on a. So haben z. B. die Griechen keinen Gebrauch von ihrer Vernunft, keine Anwendung von ihrem Genie in religiösen Dingen gemacht. Ihre Stimme hat daher nicht mehr Gewicht, als die der Götzendiener von Canada. Die Griechen haben sich in den den Got-

tesdienst betreffenden Dingen wie Kinder betragen. Mit Blindheit und kindischer Thorheit haben sie alle Mährchen, alle gottlosen Albernheiten, die man ihnen in Betreff der Gottheit vortrug, angenommen. Sie haben nichts geprüft, nichts ihren Philosophen zur Prüfung vorgelegt.“ *) Der Gedanke Bayle's ist also kein anderer als der richtige, ächt philosophische: ob etwas wahr oder nicht wahr, hängt allein von der Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit ab. Der innere Sachgrund allein — der Gedanke entscheidet. Die Sache muß an und für sich selbst betrachtet werden, wenn man ihre Wahrheit erkennen will, unabhängig von den Beziehungen auf den Menschen und andern äußerlichen Gründen. Er will also die in seiner Zeit, welche Alles nur in Bezug auf den Menschen oder den anthropomorphistischen Gott dachte, vergessene Kategorie des an und für sich Seins geltend machen. **) So geläufig uns jetzt solche Gedanken sind, wie daß das Alterthum, der Consensus gentium keine Zeichen der Wahrheit sind, so setzten sie doch zu Bayle's Zeit, wo diese Meinungen noch eingewurzelte Vorurtheile waren, eine besondere Energie und Selbstständigkeit voraus.

Wie hier gegen Bernard, so bewährt sich auch Bayle in seiner Polemik gegen die Theologen King und Jaquelot nicht nur als einen scharfsinnigen Denker, wie in seinem Streit mit dem Theologen Le Clerc über die plastischen Naturen, sondern auch als einen philosophischen Denker. King hatte in einer Schrift über den Ursprung des Uebels, um die Schwierigkeiten in dieser Materie zu haben, zu dem gewöhnlichen Hausmittel der Theologie, dem freien Willen seine Zuflucht genommen. Aber er erklärte die Freiheit nicht wie die Uebrigen; er billigte nicht die Lehre, welcher zufolge die Freiheit nichts ist als eine Exemption vom Zwange, noch die, welche sie in der Indifferenz bestehen läßt, noch die, welche den Willen dem letzten Akte des sogenannten praktischen Verstandes unterwirft. Er behauptet, daß die Freiheit eine Kraft ist, dieses oder jenes zu wählen, und zwar ohne alle Abhängigkeit von den übrigen Fakultäten oder Attributen des freien Wesens und von den Qualitäten der Gegenstände der Wahl. Er nimmt an, daß die Gegenstände nur in Folge der Wahl des freien Willens

*) Rép. aux Quest. p. 708—9. 713 14. 697.
**) S. über diesen Gegenstand auch Continuat. des Pensées div. p. 195—237, besonders die schöne Stelle §. 33. Nr. 4.

gut und angenehm werden, und daß folglich die Freiheit die Quelle des Glücks ist, aber daß man sich unglücklich macht, wenn man schlecht wählt. King verwirft demnach auch die Ansicht derjenigen, welche behaupten, daß Gott gewisse Dinge wählt, weil sie gut sind, und behauptet, daß die Güte (la bonté) der Dinge einzig von der Wahl Gottes abhängt; denn wenn Gott durch die Güte der Dinge selbst zum Handeln bestimmt wäre, so würde er ein gezwungen handelndes Wesen seyn, was sich mit dem Begriffe seiner Freiheit nicht verträgt. „Die Folge dieser Lehre wäre, entgegnet nun trefflich Bayle, daß, ehe sich Gott zur Schöpfung bestimmte, er in der Tugend keinen Vorzug vor der Sünde erkannte, und daß ihm seine Ideen nicht zeigten, daß die Tugend der Liebe würdiger sey, als die Sünde. Eine Konsequenz, welche den Unterschied zwischen dem positiven Rechte und dem Vernunftrechte aufhebt; es gibt daher nichts Unveränderliches, nichts Unerläßliches mehr in der Moral; es war Gott eben so möglich, die Tugend zu befehlen, als das Laster, und wir können daher nicht wissen, ob nicht die Gesetze der Moral einst eben so abgeschafft werden, wie die Ceremonialgesetze der Juden. Und so kommen wir denn geraden Weges auf die Vorstellung, daß Gott der freie Urheber ist, nicht nur von der Güte der Tugend, sondern auch von der Wahrheit und Wesenheit der Dinge. Aber diese Vorstellung, ob sie gleich von einigen Cartesianern geltend gemacht wird und in gewissen Fällen nicht ohne Nutzen seyn mag, ist unvernünftig — sie stürzt uns in den schrecklichsten Pyrrhonismus, sie führt zu der Behauptung, daß dieser Satz: zweimal drei ist sechs, nur da, wo und so lange, als es Gott gefällt, wahr ist, daß dieser Satz in einigen Theilen des Universums vielleicht falsch ist, oder vielleicht auch unter den Menschen schon im nächsten Jahre nicht mehr gelten wird; denn alles, was vom freien Willen Gottes abhängt, kann, wie die Ceremonien der Juden, auf gewisse Orte und Zeiten beschränkt werden. Und diese Consequenz erstreckt sich auf alle Gesetze des Dekalogs, wenn die Handlungen, welche sie gebieten, ihrer Natur nach eben so aller Güte ermangeln, als die Handlungen, welche sie verbieten." *) „Die absolute Wahlfreiheit, die King dem Menschen gibt, widerspricht eben so der Vernunft als der Erfahrung. Denn bestätigt es

---

*) Rép. aux Quest. 658. 675 – 76.

nicht die Erfahrung, daß, wenn wir einem Gegenstand vor dem andern den Vorzug geben, sich unsere Wahl stets auf die Ansicht von der Angemessenheit der Gegenstände stützt? Hoffen wir, daß ein Gegenstand, welcher durch seine innerlichen Qualitäten uns keinen Vortheil verspricht, unser Glück seyn wird, sobald wir ihm nur die Ehre erweisen, ihn zu wählen? Erfahren wir, daß, wenn wir glauben, gut gewählt zu haben, unser Glück nicht von der Beschaffenheit herkommt, die schon vorher dem Objekt unserer Wahl eigen war, sondern von der Beschaffenheit, die wir erst durch unsere Wahl hineingelegt haben? Und wenn es uns reut, einer Sache den Vorzug vor einer andern gegeben zu haben, kommt es nicht daher, weil wir jetzt die Erfahrung machen, daß sie nicht die Qualitäten hat, welche wir ihr zuschrieben und welche uns zur Wahl bestimmt hatten? .... Wo ist also die menschliche Freiheit, welche nicht die Dinge wählt, weil sie ihr angemessen sind, sondern die Dinge angemessen macht, weil sie dieselben wählt?" „Wie der Verstand eine natürliche Bestimmung oder Neigung (determination) zum Wahren überhaupt und zu jeder besondern klar erkannten Wahrheit hat, so hat auch der Wille eine natürliche Bestimmung zum Guten überhaupt. Mehrere Philosophen behaupten deßwegen, daß wir, sobald wir die besondern Güter klar erkannt haben, genöthigt sind, sie zu lieben .... Es ist nichts weniger als ein Mangel in der menschlichen Seele, wenn sie keine Freiheit der Indifferenz oder Gleichgültigkeit in Betreff des Guten im Allgemeinen hat; es wäre im Gegentheil eine entsetzliche Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit, wenn man wirklich also reden könnte: „es liegt mir wenig daran, ob ich glücklich oder unglücklich bin; ich bin nicht mehr bestimmt und entschlossen, das Gute zu lieben, als es zu hassen; ich kann gleichgültig das eine eben so gut wie das andre thun." Wenn es nun aber eine gute und löbliche Eigenschaft ist, in Betreff des Guten überhaupt nicht gleichgültig, sondern bestimmt zu seyn: so kann es auch nicht ein Mangel seyn, wenn man sich in Betreff eines besondern Gutes, von welchem wir auf's Klarste erkennen, daß es unser Glück ausmachen wird, genöthigt findet.

Es scheint selbst eine nothwendige Folge zu seyn, daß die Seele, wenn sie keine Freiheit der Indifferenz für das Gute im Allgemeinen hat, auch keine solche in Bezug auf die besondere Güter habe, in dem Momente wenigstens, wo sie apodiktisch urtheilt, daß dieselben für sie Güter sind. Was würden

wir von einer Seele denken, welche sich rühmen könnte der Fähigkeit, die als Güter erkannten Güter nicht zu lieben, sondern selbst zu hassen, und welche spräche: „ich erkenne zwar klar, daß das für mich Güter sind, ich bin hierüber vollkommen im Reinen; indeß ich mag sie nicht lieben, ich will sie hassen; mein Entschluß ist gefaßt; ich führe ihn aus; ich habe zwar keinen Grund dazu, aber es beliebt mir eben, also zu handeln," was würden wir, sage ich, von einer solchen Seele denken? Fänden wir sie nicht weit unvollkommner und elender, als wenn sie nicht diese Freiheit, die King so anpreist, hätte? Die Lehre, welche den Willen den letzten Akten des Verstandes unterwirft, gibt nicht allein eine vortheilhaftere Vorstellung von der Beschaffenheit der Seele, sondern sie zeigt auch, daß es viel leichter ist, auf diesem Wege den Menschen zur Glückseligkeit zu führen, als auf dem Wege der indifferenten Freiheit; denn man braucht hier nur den Geist über seine wahren Interessen aufzuklären, und alsbald wird sich auch der Wille nach dem Urtheil der Vernunft richten. Aber wenn er eine von der Vernunft und klaren Erkenntniß der objektiven Beschaffenheiten unabhängige Freiheit hat, so ist er die uncultivirbarste Bestie von der Welt.... Alle Lehren, alle möglichen Gründe werden vergeblich seyn: ihr werdet ihn aufklären, ihr werdet seinen Geist überzeugen, aber dessen ungeachtet wird sein Wille unbeugsam bleiben und unbeweglich, wie ein Felsen.... Ein Einfall, eine bloße Laune wird den Willen unerschütterlich gegen alle Vernunftgründe machen: es wird ihm nicht belieben, das klar erkannte Gut zu lieben; es beliebt ihm, dasselbe zu hassen. Herr King täuscht sich also, wenn er die indifferente Freiheit für das größte Gut hält, welches Gott dem Menschen geben konnte. Einen viel reellern Werth hat eine Freiheit, welche immer den Aussprüchen der Vernunft folgt, und den Gegenständen, die sie klar als ihre Güter erkennt, keinen Widerstand leisten kann. Niemand, so viel mir bekannt, läugnet, daß die klar erkannte Wahrheit die Seele zur Beistimmung zwingt; die Erfahrung lehrt es. Wir können nie innerlich das läugnen, was uns als Wahrheit erscheint, noch innerlich bejahen, was als Lüge erscheint. Die Sceptiker, welche sich nicht der Evidenz der Objekte ergeben, thun es nur, weil sie zweifeln, ob die Evidenz ein gewisses Merkmal der Wahrheit ist; denn sie gestehen, wie alle anderen Menschen, ein, daß man gewissen Wahrheiten nicht seine Beistimmung versagen kann. Der Mangel an Freiheit in

Bezug auf diese Wahrheiten ist keine Unvollkommenheit der menschlichen Seele; nein! es wäre vielmehr ein Mangel, wenn man sie läugnen oder in Zweifel ziehen könnte." „Die wahren Liebhaber der Weisheit bestreben sich, von der Unbeständigkeit sowohl rücksichtlich ihrer Ansichten und Urtheile, als rücksichtlich ihrer Willenshandlungen frei zu werden. Sie betrachten den Leichtsinn, mit welchem wir heute bejahen, woran wir morgen zweifeln, oder was wir nach zwei Tagen vollends verwerfen werden, als einen schimpflichen Fehler. Noch mehr ärgern sie sich aber über den Leichtsinn, mit welchem wir von der Liebe zur Indifferenz, zur Verachtung, zum Hasse des einen und selben Gegenstandes in kurzer Zeit übergehen. Ihre Nachtwachen und Meditationen haben kein anderes Objekt zum Zwecke als die Gewißheit, damit sie nicht mehr die Fähigkeit haben, zu bejahen und verneinen, oder zu zweifeln, sondern entweder auf der Bejahung oder auf der Verneinung bestehen. Und was den Willen gar betrifft, so bestreben sie sich aus allen Kräften, die Handlungen desselben zu bestimmen durch die Erwerbung einer habituellen Tugend, welche die Macht der Sünde verringert und endlich abschafft, und sie so determinirt im Guten macht, daß sie die unglückselige Fähigkeit, das Böse zu lieben, verlieren. Sie schätzen ihr Glück nur nach den Fortschritten, die sie in dieser Angewöhnung der Tugend machen, und sie würden sich auf dem Gipfel der irdischen Glückseligkeit zu seyn dünken, wenn sie schon in diesem Leben ein unauflösliches Band mit der Tugend verbände. Das stimmt traun! wenig mit den Ideen des Herrn King überein, welcher behauptet, daß die vernünftige Creatur nicht glücklich seyn kann, wenn sie nicht die Fähigkeit besitzt, das Gute und Böse zu thun.... Wenn Adam im Stande der Unschuld wirklich so weise war, als man gewöhnlich annimmt, so mußte er nicht die Fähigkeit zu sündigen, sondern die Bestimmung zum Nichtsündigen als die Quelle seines Glückes sich wünschen. Er mußte diese so sehr gerühmte Freiheit als ein feindliches Wesen in seinem eignen Innern ansehen und Gott bitten, ihn vor ihr zu bewahren. Die modernen Pelagianer nehmen keinen Anstand, zu behaupten, daß unsre gefährlichsten Feinde in unserm eignen Busen verborgen sind."*) „Es liegt eine unglaubliche Befriedigung in der Ueberzeugung, so fest in der Liebe zur Tugend zu seyn,

*) Réponse aux Q. p. 677—79. 682.

daß man jede sündhafte Versuchung, ohne auch nur im Geringsten zu schwanken, abweisen würde. Ein Mensch, welcher die Aufforderung zu einer seiner Pflicht, seiner Ehre, seinem Gewissen widersprechenden Handlung auf der Stelle mit der Antwort zurückweist, daß er eines solchen Verbrechens unfähig sey, und in der That auch dazu unfähig ist, ist weit mehr mit sich selbst zufrieden, als wenn er erst Bedenkzeit sich ausbittet und mehrere Stunden lang nicht weiß, welchen Entschluß er fassen soll. Kein Lob schmeichelt dem tugendhaften Manne mehr, als wenn man von ihm sagt, was Pyrrhus von einem berühmten Römer, daß es schwerer sey, ihn von dem Pfade der Tugend, als die Sonne von ihrer Laufbahn abzubringen. Jlle est Fabricius qui difficilior ab honestate quam Sol a cursu diverti potest. (Eutropius). Also die Fähigkeit zu einer schlechten Wahl ist ein großer Mangel; aber eine solche Bestimmung oder Determination zur guten Wahl, daß man überzeugt seyn kann, daß man gar nicht anders hätte handeln können, ist eine sehr große Vollkommenheit, ja der höchste Grad der Tugend." *) Wahrlich, man kann nichts Besseres gegen den Irrwisch der indifferenten Wahlfreiheit, die heute noch, theils versteckt, theils offen, so Vielen im Kopfe spukt, vorbringen. So, wie Bayle, hätte jeder andre Philosoph geantwortet und antworten müssen. Auch Leibnitz widerlegt durch die nämlichen Gründe die Freiheit der gesetz- und vernunftlosen Willkühr. Merkwürdig ist ihre Uebereinstimmung in dieser Materie — eine Uebereinstimmung, die aber noch auffallender in Bayle's Polemik gegen Jaquelot hervortritt, wo er nicht nur die nämlichen Argumente, sondern beinahe auch das nämliche Beispiel anwendet, welches Leibnitz in seiner Theodice gebraucht, und das Freiheitsgefühl betrifft, welches Cartesius zuerst in neuerer Zeit als einen hinreichenden Beweis von der Realität der Freiheit aufgestellt hatte. Bayle hatte in seinem Dictionnaire behauptet: „Wir haben keine deutliche Idee davon, daß ein Wesen, welches nicht durch sich selbst existirt, dennoch durch sich selbst handeln kann. Zoroaster würde daher sagen, daß der freie Wille, der dem Menschen gegeben wurde, nicht fähig ist, sich eine wirkliche Determination zu geben, weil er gänzlich und unaufhörlich nur durch die Thätigkeit Gottes exi-

*) Ebend. p. 666.

ſtirt.“ Jaquelot dagegen fand darin nicht die mindeſte Schwierigkeit und warf B. ein: „Ich frage, ob wir nicht eine deutliche Vorſtellung von unſrer Exiſtenz haben, wenn wir ſagen: je pense, donc je suis. Aber exiſtiren wir deßwegen durch uns? Es iſt alſo eben ſo leicht zu ſchließen: ich erkenne und fühle klar und deutlich, daß ich thue, was ich will, in dem Umfang meiner Thätigkeitsſphäre, alſo bin ich frei, ob ich gleich eben ſo in Betreff des Handelns, als rückſichtlich der Exiſtenz von dem Schöpfer abhängig bin.“ Aber gerade dieſer Schluß, erwiedert B., läßt ſich gegen J. umkehren, nämlich alſo: „Ich fühle klar und deutlich, daß ich exiſtire und doch exiſtire ich nicht durch mich; ob ich alſo gleich klar und deutlich fühle, daß ich dieſes oder jenes thue, ſo folgt doch daraus noch nicht, daß ich es durch mich ſelbſt thue. Bedenket doch, daß wir durch das klare und deutliche Gefühl von unſrer Exiſtenz nicht unterſcheiden, ob wir durch uns ſelbſt exiſtiren oder von einem andern Weſen unſere Exiſtenz haben. Wir erkennen dieſes nur auf dem Wege der Reflexion, d. h. dadurch, daß wir nachdenken über unſer Unvermögen, uns ſo lange als wir wünſchen zu erhalten und von der Abhängigkeit der uns umgebenden Weſen zu befreien. Es iſt ſelbſt gewiß, daß die Heiden nie gekommen ſind zur Erkenntniß der wahren Lehre, nämlich, daß wir aus Nichts gemacht ſind, daß ſelbſt in jedem Augenblick unſre Exiſtenz aus dem Nichts herausgezogen wird. Sie waren in der irrigen Meinung, daß alle Subſtanzen im Univerſum durch ſich ſelbſt exiſtiren, daß ſie nie vernichtet werden können, und nicht an und für ſich ſelbſt, ſondern nur rückſichtlich ihrer Modifikationen, welche dem Untergange unterworfen ſind, von äußern Urſachen abhängig ſind. Kommt dieſer Irrthum alſo nicht daher, daß wir nicht die uns erhaltende Thätigkeit des Schöpfers fühlen, wohl aber fühlen daß wir exiſtiren, und zwar auf eine Weiſe, die uns ewig in Unwiſſenheit rückſichtlich der Urſache unſeres Weſens laſſen würde, wenn uns nicht andere Erkenntniſſe zu Hülfe kämen. Geſtehen wir alſo auch ein, daß das klare und beſtimmte Gefühl von den Handlungen unſeres Willens uns nicht erkennen läßt, ob ſie von uns ſelbſt kommen oder von eben derſelben Urſache, die uns die Exiſtenz gibt. Man muß ſeine Zuflucht zur Reflexion oder Meditation nehmen, um dieſen Unterſchied zu erkennen. Nun nehme ich aber als ausgemacht an, daß wir durch rein philoſophiſche Meditation nie darüber zu einer begründeten Gewißheit kom-

men, daß wir die wirkende Ursache unsrer Willensakte sind, denn Jedem, der sorgfältig die Sache untersucht, leuchtet ein, daß, wenn wir rücksichtlich des Willens nur ein passives Subjekt wären, wir dieselben Gefühle erfahren würden, die wir dann haben, wenn wir frei zu seyn glauben. Nehmen wir zum Scherze an, daß Gott die Gesetze der Einheit der Seele und des Leibes so geordnet hat, daß alle Modalitäten der Seele, ohne Ausnahme auch nur einer einzigen, nothwendig unter einander verbunden sind mit den sie vermittelnden*) Modalitäten des Gehirns: so werden wir die nämliche Erfahrung machen, als wenn wir annehmen, daß wir frei sind: es wird in unsrer Seele von der Wahrnehmung der sinnlichen Objekte an, die ihr erster Akt ist, bis zu den festesten Willensentschlüssen, die ihr letzter Akt sind, die nämliche Gedankenfolge stattfinden. Es wird in dieser Reihenfolge das Gefühl der Vorstellungen, das der Bejahungen, das der Unentschlossenheit, das der Velléitez, der unentschiednen, der Volitions, der entschiednen Willensbestimmungen vorkommen. Denn mag der Willensakt uns durch eine äußerliche Ursache eingedrückt, oder ein Produkt von uns selbst seyn, es ist auf gleiche Weise wahr daß wir wollen, und fühlen, daß wir wollen; und da diese äußere Ursache so viel Vergnügen als sie will in den uns eingedrückten Willensakt mit einmischen kann, so werden wir bisweilen ein unendliches Wohlgefallen an unsern Willensakten empfinden, und mit Freuden erfahren, daß sie uns an das Ziel unserer heißesten Wünsche und Neigungen führen. Wir werden keinen Zwang fühlen; bekannt ist der Spruch: Voluntas non potest cogi; aber ist es nicht klar, daß auch eine Wetterfahne, der man stets die Bewegung gegen einen gewissen Punkt des Horizonts und zugleich die Lust, sich dahin zu richten, eindrückte, überzeugt wäre, daß sie sich von selbst bewegte, um das vorgesetzte und erwünschte Ziel zu erreichen? Ich setze nämlich voraus, daß sie nichts von Winden oder einer sonstigen äußern Ursache wüßte, die zugleich ihre Lage und ihr Verlangen ändern könnte. Aber wir Menschen befinden uns nun gerade von Natur aus in der Lage dieser Wetterfahne. Wir wissen nicht, ob nicht eine unsichtbare Ursache uns successiv von einem Gedanken zum andern führt. Es ist natürlich daher,

---

*) Etwas dunkel sind die Worte: avec l'interposition des modalitez du cerveau.

daß die Menschen glauben, daß sie sich selbst bestimmen. Aber es bleibt zu untersuchen, ob es mit dieser Ueberzeugung eben so ist, wie mit ihrer Ueberzeugung in unzählig andern Dingen, welche sie ohne vorhergegangene philosophische Meditationen, blos in Folge eines gewissen Instinktes, gläubig annehmen. Weil es nun aber zwei Hypothesen über die Freiheit des Menschen gibt, die eine, daß er nur ein passives Subjekt ist, die andere, daß er aktive Kräfte hat, so kann man vernünftiger Weise nicht der zweiten den Vorzug vor der ersten geben, so lange man nur Beweise aus dem Gefühle bringt; denn die Gefühle sind gleich, es mag die eine oder die andere Hypothese wahr seyn. Ein lebhaftes Gefühl von der Aktivität unsrer Seele, welches Cartesius zuerst zum Beweise der Freiheit anführte, ist demnach ein sehr schwacher Beweis."*) „Wenn die Menschen sich nach Jaquelots Princip richteten, welchem zufolge schon ein bloßes Gefühl Beweis einer Wahrheit ist, so würden sie nie glauben wollen, was die gesunde Philosophie uns lehrt, daß nämlich die Farben nicht in den Objekten des Gesichts sind, die Süße nicht im Zucker, der Geruch nicht in der Rose, die Wärme nicht im Feuer, daß ferner die Erde sich um ihr Centrum dreht; denn ein sehr klares und deutliches Gefühl sagt uns das Gegentheil von allen diesen philosophischen Lehren. Es gibt ganze Nationen, die jeden Menschen geradezu für einen Träumer oder Narren ansehen würden, wenn er die Behauptung wagte, daß die Weiße, die wir auf den Schnee blickend wahrnehmen, nicht in dem Schnee ist, und daß die Sonne unbeweglich ist. Alle Gründe, die man nur immer gegen ihre Meinung vorbringen würde, um sie ihnen zu entreißen, würden ihnen für abstrakte und chimärische Gedanken gelten; sie würden, wie Jaquelot, sagen, daß sie sich nicht durch solche Subtilitäten ihre innigsten und klarsten Gefühle wollten nehmen lassen."**)

Nicht ohne Interesse ist es, Bayle, nachdem wir ihn im Kampf mit den rationalistisch-orthodoxen Theologen betrachtet haben, nun auch in der Berührung mit einem Mystiker zu erblicken. Hier jedoch nur eine Probe davon, wie er Poiret's mystisch-sophistische, scheinbar tiefe Sündenfallstheorie kritisirt. „Was der Verfasser in Betreff der Freiheit des nicht gefallnen Menschen bemerkt, daß er so viel Kraft gehabt habe, dem

*) Rép. aux Quest. p. 785. 786.
**) Ebend. p 792.

Willen Gottes zu widerstehen, und zwar in der Art, daß die Einwirkung Gottes auf den menschlichen Geist ihren Erfolg nicht verfehlt haben würde, wenn nur der Mensch nicht widerstanden hätte, daß es aber doch zugleich keine positive Kraft sey, die göttliche Einwirkung aufzuheben, oder ihr zu widerstehen, das, sage ich, geht über meinen Verstand; denn ich habe keinen Begriff von einem Widerstande, welcher nicht einen positiven Gegensatz gegen die Handlung, der widerstanden wird, ausdrückt. Der Stein widersteht der Bewegung in die Höhe, weil die Ursache der Schwere ihn zu einer Bewegung bestimmt, deren Richtung gerade der Bewegung entgegengesetzt ist, welche der Mensch dem Stein mittheilen will, indem er ihn in die Höhe hebt. Noch deutlicher ist dieß in Betreff der Geister.... Sie widerstehen uns durch Handlungen, die im Gegensatze zu den Handlungen stehen, die wir in ihnen hervorbringen möchten. Wenn man von einem stumpfsinnigen Menschen sagt, daß er allem Unterrichte widersteht, so heißt das nichts anderes, als daß seine Gehirnfibern so beschaffen sind, daß die Lebensgeister sie anders modificiren, als es zur Erlernung irgend einer Wissenschaft nöthig ist; aber dieser Widerstand ist, obwohl unfreiwillig, etwas sehr Positives. Wenn also die Seele Adams der Handlung Gottes widerstehen konnte, so konnte er den Handlungen Gottes entgegengesetzte Handlungen hervorbringen. Jeder Widerstand ist eine positive Handlung; also war es auch Adams Widerstand. Dieß bestätigt sich aber noch mehr dadurch, daß Adam nur einer bekannten oder unbekannten Sache widerstehen konnte. Aber einer unbekannten Sache konnte er keinen Widerstand leisten; denn wie sollte ein erkennend thätiges Wesen dem sich entgegensetzen, was es nicht kennt und wovon es nicht weiß, ob es ihm gut oder nicht gut ist? Also nur einer bekannten. Aber wenn dieß der Fall war, so widerstand er ihr nur, weil er sie nur als ein Uebel für sich erkannte: also war seine Verwerfung ein positiver Akt." „Poiret sagt weiter, daß das Böse, welches er als den Zustand bezeichnet, wo der menschliche Geist auf sich selbst gerichtet ist, sich so ansieht, als wäre er von und aus sich selbst, keine Ursache habe; denn alles Positive komme nur von Gott, aber Gott könne nicht Ursache des Bösen seyn. Aber ich begreife nicht, wie die Form (das Wesen) des Zustandes, wo die Seele nach sich selbst strebt, auf sich selbst nur sieht, über sich selbst verfügt, als wäre sie etwas aus sich selbst,

Nichts seyn soll. Denn in diesem Zustande denkt der menschliche Geist eben so positiv, so real, als wenn er an Gott denkt; obgleich ein unendlicher Unterschied rücksichtlich der Realität der Gegenstände stattfindet: so ist doch kein Unterschied vorhanden rücksichtlich der Realität der Form oder des formalen Wesens der Handlungen, welche die Seele thut, sie mag an sich oder an etwas Anderes oder an Gott denken. Sind denn die Imaginationen im Delirium nicht eben so gut Realitäten, als im Zustande der Gesundheit? Wenn also die Seele aus dem Zustande der Nichtrichtung auf sich in den Zustand der Richtung auf sich selbst überging, so war dieß unmöglich ohne einen positiven Akt, und folglich dieser Zustand nicht Nichts." „Ueberdem, wenn die Sünde Nichts ist, wie kann sie denn erkannt werden? wie kann nach einer Ursache derselben gefragt werden? Hat denn das Nichts Eigenschaften, eine Ursache, einen Begriff?" (37)

Aber so positiv, so philosophisch Bayle da ist, wo er unphilosophische Meinungen und Vorstellungen bekämpft, oder wo er mit dem Negativen, den Schwächen einer bestimmten Philosophie zu thun hat: so unbefriedigend, so negativ ist er da, wo er mit dem Positiven einer Philosophie in Berührung kommt, und wo er den Gedanken unabhängig betrachten, wo er ihn a n u n d f ü r s i c h bestimmen soll. Hier spielt er meist den Skeptiker, den Zweifler, und zwar nicht selten den Zweifler zur Unzeit, den Zweifler ohne objektiven Grund, den Zweifler aus Luxus, den Zweifler aus bloßer Lust zum Zweifeln, und macht so uns und sich selbst wieder irre an seinen besten Gedanken,*) bringt es zu keiner bestimmten philosophischen Ueberzeugung. Man rechnet ihn daher gewöhnlich geradezu zu den Skeptikern Aber damit ist Bayle nicht gefaßt, nicht begriffen. Es kommt auf die n ä h e r e B e s t i m m u n g dieses Skepticismus an. Die modernen Skeptiker waren fast alle Männer ohne philosophischen Geist, ohne Interesse für die Philosophie, und eben deßwegen Skeptiker. Aber Bayle unterscheidet sich wesentlich von ihnen. B. hat unverkennbar einen philosophischen Geist, ein entschiednes philosophisches Interesse im Allgemeinen. Er treibt jeden Gegenstand bis auf seine metaphysische Spitze hinauf. Er schreibt selbst an einen Freund (vom 26. Nov. 1683): Je

*) S. z. B. in Betreff der Unabhängigkeit der Wahrheiten von den Akten der Willkühr: Contin. des pensées div. p. 348.

trouve que vous embrassez de très-belles choses, et sur-tout la derniere m'en plaît infinement, où vous montrez que l'explication exacte et pleniere de la moindre chose conduit necessairement à la plus haute Metaphysique. Il y a longtemps que j'ai dit cela à quelques-uns des mes Auditeurs, qui se plaignoient que dans les Questions les plus physiques je poussois jusqu' aux Abstractions. Sans cela il est impossible d'être assuré de rien.*) Bayle befriedigt die Empirie nicht; er weiß, daß sie nichts ohne Philosophie, ohne Metaphysik ist; er erklimmt daher ihre Höhe, aber so wie er oben ist, wird ihm die Luft zu dünne, zu irrespirabel; er hält es in ihr nicht aus; er hat, so zu sagen, kein metaphysisches Sitzfleisch; er kann dem Gedanken als solchem keinen Bestand, keine Dauer geben; er entschwindet ihm wie ein Schatten, so wie er ihn festhalten will; er begibt sich daher sogleich wieder aus den Höhen der Metaphysik in die ihm heimlicheren Thäler der Empirie herab. Der Charakter seines Volksgeistes spiegelt sich in ihm ab. Was Bacon von dem menschlichen Geiste überhaupt sagte, daß er vom Besondern zum Allgemeinen auffliege, aber dann sogleich wieder vom Allgemeinen in's Sinnliche herabfalle, das gilt in specie von dem Geiste der französischen Nation. Schon Cartesius machte diesen Gang. Bayle's Skepticismus, den man gewöhnlich nur auf seine Privatrechnung allein bringt, ist daher insofern nur der Ausdruck des normalen Verhältnisses, in welchem der Geist des französischen Volks zum metaphysischen Gedanken steht. Seine skeptischen Aeußerungen sagen nur mit Worten aus, was die Handlung des Cartesius schon ausdrückt, wenn er, mit den Schwierigkeiten der Metaphysik aus eigner Erfahrung vertraut, so geschwinde als möglich aus ihr herab sich in die Werkstätte der Physik und Mechanik begibt. Die Zweifel Bayle's sind insoferne ächte Cartesianer; sie sind nur offne, ehrliche Eingeständnisse von den Schwierigkeiten, die sich in der Bestimmung eines Gegenstandes darbieten. Bayle ist kein dogmatischer Skeptiker — er ist auch Skeptiker gegen den Skepticismus; — so sehr B. die eigenen Leiden und Aporien — wie denn das in der Natur des Menschen liegt — zu Leiden der menschlichen Natur und Vernunft überhaupt macht, so ist er doch ein zu flüßiger, beweg-

*) Lettre 59. Oeuv. div. T. IV. p. 608.

licher, antidogmatischer Geist, als daß man diesen Confessionen des Skepticismus — wir abstrahiren hier von den muthwilligen, gemachten Schwierigkeiten, die psychologisch aus der steten Beschäftigung mit wahren Schwierigkeiten oder sonst wie zu erklären sind — nicht die Bedeutung von pathetischen Ausrufungen und Seufzern, die der jedesmalige Gegenstand im Drange der Schwierigkeiten ihm auspreßte, geben dürfte. Man darf wenigstens dem Skepticismus B.s keine andere Bedeutung theoretisch geben, als er faktisch hat. Es ist falsch, wenn man B. damit zu charakterisiren glaubt, daß man die allgemeinen Sätze heraushebt, wo er vom Widerspruch der Vernunft mit sich selbst, von ihren Schwächen u. s. w. spricht. Solche Sätze können nur da charakterisiren, wo wirklich ihr Verfasser seinen Geist in ihnen ausgedrückt hat, wie wenn einer das Unvermögen der Erkenntniß zu einem dogmatischen Princip macht, und dieses nun förmlich zu beweisen sucht. Wie B.s Philosophie eine occasionelle, so ist auch sein Scepticismus ein occasioneller: er ist wenigstens kein geschworner, kein systematischer Skeptiker, wenn er auch gleich gelegentlich den Skeptiker von Profession macht, dessen Geschäft es ist, überall Zweifel zu erheben. Seine Zweifel sind verflochten in die Untersuchungen schwieriger, wenigstens für seine Zeit schwieriger Materien und bedingt durch den Wechsel und die Vielartigkeit der Gegenstände, die ihn, wie namentlich in seinem Dictionnaire, in Anspruch nehmen. Es gehört also mit zur Charakteristik der Zweifel Bayles, daß sie sich größtentheils an bestimmte Veranlassungen, an bestimmte Gegenstände und deren Schwierigkeiten anknüpfen. B. erfordert daher eine ganz andere Darstellung, als ein Leibnitz, ein Spinoza. Suum cuique ist das erste Gesetz der Gerechtigkeit, wie der Wissenschaft. Diese stellten unabhängig ihren Geist in allgemeinen Gedanken dar. Er fordert aber auch eine ganz andere Darstellung, als ein dogmatischer Skeptiker, wie etwa Huet. B. ist ein in der Mannigfaltigkeit seiner Thätigkeit zu ergreifender Geist; man kann nicht sagen, was er ist, ohne ihn im Besondern zu geben. Der Begriff ist unendlich, wenn er der wahre; man kann ihn in keinem Satze, keiner einfachen Definition geben: je specieller, je distinguirter, desto besser, wenn der Gegenstand eben diese Specialität erfordert. Die Zweifel Bayles lassen sich nicht für sich selbst herausreißen und darstellen, abgesondert von ihren Gegenständen. Seine Zweifel müssen daher unterschieden werden in theo-

logisch philosophische und allgemein philosophische Zweifel. Sein Skepticismus in ersterer Beziehung war, für ihn wenigstens, eine historische Nothwendigkeit. Die Vernunft mußte, je Treffenderes, je Unüberwindlicheres sie gegen die Glaubensvorstellungen gesagt hatte, um so mehr, aus Reverenz gegen den Glauben, wieder zurücknehmen, was sie gesagt. Die Widersprüche, die B. z. B. zwischen dem Begriffe der Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und dem Betragen des theologischen Gottes in den den Sündenfall betreffenden Angelegenheiten aufgezeigt, waren unmöglich aufzulösen, weil die Grundvorstellungen, die Principien als absolut unverletzlich da standen, sanctionirt waren, und die Folgen, die sich aus ihnen ergaben, eben nur vermieden werden konnten, wenn die Grundvorstellungen aufgegeben, wenn Gott selbst anders gedacht wurde. Aber diesen Schritt mochte, konnte und durfte Bayle nicht thun. Er mochte nicht, weil er stets den Charakter eines anspruchlosen Privatmanns behauptet, der seinem Geiste keine öffentliche Bedeutung, keine Bedeutung im Namen und Berufe der allgemeinen Menschheit gibt, seine Vernunft nicht als Vernunft, sondern nur als eine subjektive Meinung betrachtet und ausgibt. Er konnte nicht, weil er gebunden war, gebunden schon durch natürliche Bande und Verhältniße an den Glauben seiner Zeit. Nur ein schon von Natur freier, außer dem Glauben geborner, daher schon äußerlich dazu berufner und berechtigter Mann, wie Spinoza, konnte eine wesentlich andere, grundfreie Anschauung der Gottheit zum Vorwurfe der Menschheit machen. Er durfte aber auch nicht, weil es im Plane der Erlösung der Vernunft lag, daß sie allmählig sich entwickelte, daß sie einen natürlichen Gang machte, daß sie selbst innerhalb des Glaubens und aus dem Glauben heraus mit Anerkennung desselben sich emporbildete. Der Skepticismus in dieser Beziehung war daher, wie eben gesagt, eine historische Nothwendigkeit für Bayle; er war die Concession, die er dem Glauben machte; er mußte der Vernunft ihre Tugenden als Fehler anrechnen. Das Bewußtseyn der Stärke der Vernunft sprach sich ironisch demüthig unter dem Namen ihrer Schwäche aus. Die bedeutendste Stelle in Bayle's Schriften — die bedeutendste nicht nur der Quantität, sondern auch Qualität nach — nimmt aber der Skepticismus dieser Art ein — dieser Skepticismus nicht im eigensten vollsten Sinne seines Geistes, dieser, der nicht die Beziehung B. s unabhängig auf sich

selbst ausdrückt, sondern nur seine Beziehung auf eine ihm an sich äußerliche, aber respektirte Macht. Kurz dieser Skepticismus fällt ganz auf die Bedeutung zurück, die das Verhältniß B.s zum Glauben hat, ist nur ein Ausdruck des früher betrachteten Zwiespalts von Glaube und Vernunft — obwohl es natürlich ist, daß dieser Skepticismus auch seine Gränze überspringt, daß ein Geist, der so in der Klemme ist, daß er die tollsten Sprünge und Manöver machen, das Positive verneinen, und das als negativ Erkannte bejahen, also seine Vernunft zum Besten halten muß, auch im Uebrigen diesen Habitus annimmt. Der Geist ist in einem unbehaglichen, ironischen Widerspruch und Zwiespalt mit sich selbst, seinen Aerger darüber, seine Ironie wird er nothwendig auch auf andre, ganz unschuldige Dinge übertragen.

Was nun B.s philosophischen Skepticismus betrifft, so hängt er auch einerseits mit seinem Verhältniß zur Theologie zusammen. Wo gewisse religiöse Dogmen als Wahrheiten angenommen und respektirt sind, und zwar als Wahrheiten im höchsten Sinne, als solche, an die die ewige Seligkeit gebunden ist, da ist die Philosophie nur ein Divertissement, ein Plaisir, ein Spaß — nur eine Beschäftigung mit Nebendingen, mit Adiaphoris. Wo das Wichtigste längst schon ausgemacht und entschieden ist, da bleiben dem philosophischen Geiste nur Bagatelle übrig, die er, wenn er nicht ein Kleinigkeitsgeist seyn, nicht in den scholastischen Pedantismus verfallen will, nicht mit Ernst als Wichtigkeiten, sondern auch als Bagatelle betreiben muß und betreiben wird, wenn er nur einigen Mutterwitz hat. Unter dem Krummstab des Dogmas mag wohl gut leben, gut essen und trinken seyn, aber gut denken ist nicht unter ihm. Aut Caesar aut Nihil, heißt es auch hier. Nur wo der Mensch den Glauben verliert, wo er sich ausleert, wo er Nichts in sich hat, nur in dieser Πενία, in dieser Noth entspringt ein philosophisches Bedürfniß, wird die Philosophie eine Nothwendigkeit, eine Unentbehrlichkeit, welche die höchsten Kräfte des Menschen aufruft und in Anspruch nimmt, nur da wird es Ernst, verzweifelt Ernst mit ihr, da hört sie auf, eine indifferente Thätigkeit zu seyn. Eine Thätigkeit mit wahrem Interesse und darum eine principielle Thätigkeit — denn auf das Höchste nur, auf das Erste, das Ursprüngliche kommt es an, nur das Interesse an ihm ist wahres Interesse — wird die Phi-

losophie in neuerer Zeit eigentlich erst in Kant. Die Philosophie vor ihm in Cartesius und Leibnitz hat noch den Charakter der Indifferenz gegen die Philosophie an sich. Sie sprechen ihre Gedanken nur als subjektive Meinungen und Hypothesen mit einer gewissen Légèreté und Gleichgültigkeit gegen sie aus. Das Dogma ist noch als das höchste Interesse vorausgesetzt, oder wenigstens diese Voraussetzung in den Gemüthern der Menschen respektirt. Die Philosophie hat nur die Bedeutung einer Liebhaberei. In Leibnitz ist wohl die Philosophie lebendiger geworden, sie ist mehr in's Fleisch gedrungen, sie circulirt hier nicht mehr bloß in den Extremitäten, sie steigt zum Centrum empor, aber es sind nur augenblickliche, verschwindende Congestionen gegen den Kopf.

Im Zusammenhang mit dieser Gleichgültigkeit der Philosophie gegen sich selbst zur Zeit der Herrschaft der Orthodoxie müssen wir nun auch Bayle's Skepticismus erkennen. Je me reconnois, sagt er selbst, à ce qu'il dit de ma maniere de philosopher, et j'avouë qu'excépté les véritez de Religion, je ne regarde les autres disputes que comme un jeu d'esprit, où il m'est indifférent qu'on prenne le pour et le contre. Si ceux avec qui j'ai à vivre s'accommodent mieux du Péripatétisme, que du Gassendisme ou du Cartesianisme, je les y laisse tranquillement, je n'en suis pas moins leur ami et leur serviteur, je ne trouve nullement mauvais qu'on me contredise, et dès qu'une plus grande probabilité se présenté, je me range là sans peine, ni honte. C'a été de tout tems l'esprit des Philosophes Académiciens.*)

Allerdings sind die Bedingungen seines Skepticismus damit noch nicht erschöpft. Die Beschaffenheit seiner Zeit überhaupt und Individualität muß wesentlich in Betracht gezogen werden. Die seiner Individualität am meisten entsprechende Thätigkeit, die Stoff- und Grundthätigkeit ist die literärische, wobei die philosophische die Bedeutung des Zusehens, der Kritik und Reflexion hat. Die abhängige Thätigkeit ist die philosophische, die selbstständige die literärische. Ohne literärische Novitäten zu leben, ist ihm unmöglich. Sein ganzes Leben, sein ganzer Briefwechsel, der, mit Ausnahme politischer Neuigkeiten, fast nur aus Mittheilungen von literärischen Novitäten besteht, bestätigt dieß. Bayle hat keine Zeit zum anhaltenden Philosophiren. Sein Skepticismus ist Man-

*) Cab. chim. p. 676.

gel an Zeit, freilich wie gewöhnlich, auch Mangel an Intensität. Er ist kein gesammelter Denker. Der Philosoph muß sich auf Weniges beschränken können, er muß ein literärischer Diogenes seyn, oder seyn können. Ist ihm die Beschäftigung mit Literatur zu seinen Zwecken erforderlich, so sind seine Wahlsprüche: non multa, sed multum. Ex ungue leonem. Ex uno disce omnes. Ihm genügt ein wohlgelungnes Exemplar. Die Gattung interessirt ihn wohl; die faßt er scharf in's Auge, aber die Vielheit der Arten, die sich nur in unwesentlichen Dingen unterscheiden, interessirt ihn nicht, geschweige die bloße Varietät. Der Philosoph muß, wie Spinoza, auch auf dem Lande leben können. Bayle konnte es nicht. Es war ihm hier zu langweilig. Er schöpfte den Stoff nur von Außen. Am liebsten hätte er in Paris gelebt. Nur seine Anhänglichkeit an die reformirte Religion hielt ihn, wie er sagte, in Holland auf. Wie innerlich, so unterdrückte oder beschränkte er auch hier, seiner Religion zu Liebe, seine ursprünglichen Triebe und Neigungen. B. bildet daher den schneidendsten Gegensatz zu Spinoza. Leibnitz ist die Mitte zwischen beiden. Spinoza ist Bayle ein wahrer Stein des Anstoßes; er ist selbst ungerecht gegen ihn; freilich gehörte es auch zum guten Ton der Orthodoxie, ihn zu bekämpfen; er war das Lamm, das die Sünden der Philosophen, die halb auf seinem, halb auf dem Standpunkt der Orthodoxie standen, geduldig auf sich nehmen mußte; in seinem Blute suchten sie sich von der Schuld oder wenigstens von dem Verdachte der Ketzerei rein zu waschen. Aber es gibt auch keinen schärferen Gegensatz, als Bayle und Spinoza: Bayle, der literärische Nimmersatt, Spinoza, der in sich selbst befriedigte Denker, B. der Journalist, der Galanterie- oft auch Trödelwaarenhändler, (38) Sp. der stille Optikus. Der Unterschied zwischen beiden ist der Unterschied zwischen der Einheit und Vielheit, der Einfachheit und Mannigfaltigkeit. Bayle konnte daher unmöglich den Spinoza begreifen. Das Element, in dem sich Spinoza bewegt, ist B. ein absolut fremdes, widerwärtiges Element. Die vielheitslose Einheit und die einheitslose Vielheit sind die Extreme, die sie ohne irgend einen terminus medius aus der Leibnitzischen Philosophie von einander trennen.

Nichts ist nachläßiger, als Kritiken zu berücksichtigen, ohne den, von dem sie ausgehen, zuvor einem Examen rigorosum zu unterwerfen und ihn zu fragen: wer bist du denn? Laß dich doch einmal bei Lichte besehen. Hast du denn auch nur die entspre-

chende Individualität, die Kraft, dich über deine Schranken hinaus in einen Andern hinein zu denken, der dir vielleicht schon aus subjektiven, seiner Sache fremdartigen Gründen ein widerwärtiges Ding ist? Hätte Jakobi den Bayle in seiner Totalität gewürdigt oder wenigstens in Beziehung auf seine Kritik von Spinoza in Erwägung gezogen, so würde er ihr nicht einmal die Bedeutung gegeben haben, die er ihr in seiner Schrift über Spinoza gab. Bayles Kritik von Spinoza beruht nämlich hauptsächlich darauf, daß er den Gegenstand, den Spinoza im Sinne hat, außer Augen läßt, von ihm abstrahirt, und nur das formelle Verhältniß der Substanz zu den Accidenzen, wie darunter jedes Ding subsumirt werden kann, ins Auge faßt. Der Gegenstand, den Spinoza im Sinne hat, ist ein unendlicher, die einzige, die absolute Substanz; alle die lächerlichen Consequenzen, die B. daraus zieht, finden nur statt, weil sich unwillkührlich in seinem Geiste an die Stelle der unendlichen Substanz ein beschränktes, einzelnes, individuelles Ding setzt, wie es auch als das Subjekt oder der Träger dieses Verhältnisses gedacht werden kann. Die Substanz ist dem Spinoza nur das innere Zeichen, mit dem er den unendlichen Gegenstand faßt und ausdrückt, aber B. nimmt das Zeichen für die Sache selbst, obgleich B. darin Recht hat, worin Sp. Unrecht, nämlich, daß dieser das Verhältniß der Substanz und der Accidenzen genau in dem Sinne, in welchem dieses Verhältniß damals von der neuern Philosophie gefaßt wurde, gebraucht und für das absolute Verhältniß nimmt. (39)

Die nähere Beschaffenheit der Zeit, in welcher wir Bayle zu ergreifen und würdigen haben, hängt zusammen mit dem, was früher schon über die Bedeutung der Philosophie in dieser Zeit gesagt wurde. Der menschliche Geist hatte einen unbegriffnen Hintergrund an dem Glauben und einen unbegriffnen Vordergrund an der Natur. Zwischen diesem Hinter- und Vordergrunde — beide Abgründe für sie — stand stutzig die menschliche Vernunft. Unbegriffen war der Ursprung des Glaubens — eine Offenbarung schlechtweg, eine Autorität ohne Grund, ein positives Gesetz — unbegriffen, fremdartig das Wesen der Natur. Der subjektive oder persönliche Gott war das Universalprincip — kein Funke von Verstand, von Sinn für den spinozischen Gott, d. h. für das göttliche Wesen, ohne einen persönlichen Träger desselben — verständlich, begreiflich war nur, was im Sinne der Subjektivität, der

absichtlichen Zweckmäßigkeit oder der mechanischen Werkmeisterei begreiflich war, alles Uebrige Geheimniß. (40) Dieß war auch der Grund des Systems der Gelegenheitsursachen. Auf unsern Willen bewegt sich der Arm. Aber wir wissen nicht, wie wir ihn bewegen, welche Muskel wir gebrauchen sollen; was wir nicht wissen, das können wir nicht thun, also bewegt nicht die Seele — denn die Seele ist nur unser wissendes und wollendes Selbst — den Arm; der Wille ist nur die Veranlassung; aber die erste Ursache, Gott, ist die wirkliche Ursache der Bewegung, welche durch ihre Allwissenheit und Allmacht, die aber selbst wieder als subjektive Eigenschaften gedacht wurden, aus denen daher objektiv, an sich, das Räthsel unbegreiflich war, Alles bewegt und bestimmt. Gleichwohl war aber eine Hauptbeschäftigung der Philosophen die Natur, und sie mußte es um so mehr sein, als in dieser Beschäftigung am wenigsten die Glaubensgegenstände unmittelbar ins Spiel kamen. Sie versuchten sich daher an dem, was nicht nur an sich, sondern namentlich in Beziehung auf sie das Schwerste war. Ihre Erklärungen von den Phänomenen mußten sich nothwendig als unbefriedigend erweisen. Die Naturwissenschaften waren erst im Werden. Merkwürdige, abnorme Fälle zogen besonders die Aufmerksamkeit an sich. Das Wahre vermischte sich mit dem Falschen; es fehlte an Kriterien, folglich an Kritik.*) Aber eben so war es auf dem Gebiete der Historie. La verité n'est guere moins le désespoir de l'Histoire, que celui de la Philosophie, à cause de la malignité de l'homme ou de sa préoccupation. . . . . Plus on l' (die Geschichte) étudie, plus on connoit l'incertitude. **) Namentlich hatte der religiöse Parteigeist jener Zeit die Geschichte entstellt und ungewiß gemacht. Zweifel, Unentschiedenheit war hier Weisheit — nicht philosophiren Philosophie. So nothwendig und heilsam für die Wissenschaft und Menschheit eine philosophische Bestimmtheit und Entschiedenheit ist, selbst wenn sie oft Einseitigkeit ist — man denke nur an Cartesius' paradoxe Lehre, daß die Thiere nur Maschinen sind, wie sie früher erörtert wurde — so nöthig und ersprießlich ist doch andererseits wieder, namentlich auf

*) S. hierüber als Belege z. B. die Auszüge, die Bayle in seinem Journal aus den Memoiren der in dieser Zeit entstandnen Naturwissenschaftlichen Gesellschaften gibt.
**) Critique générale. p. 53 u. Nouv. de la Republ. p 185 Art. V.

dem Gebiete des Besondern, eine das Pro und Contra unparteiisch erwägende Neutralität der Gesinnung. So bemerkt z. B. B. in Betreff des zu seiner Zeit noch, namentlich in Deutschland, dem er daher den heute noch berücksichtigungswerthen Vorschlag macht, eine Gesellschaft de propaganda infidelitate zu stiften, herrschenden Hexenglaubens: il semble que jusqu'içi la question des sorcelleries n'ait été traitée que par des esprits ou trop incrédules ou trop crédules. Les uns et les autres sont mal propres a y réussir et sont la plûpart du temps frappez du même défaut, c'est de se determiner ou à nier ou à croire, sans approfondir les choses. *) So hält sich auch Bayle in einem gewissen Juste milieu zwischen der peripatetischen und cartesianischen Betrachtungsweise des Wesens der Thiere, obgleich er in andern Punkten, z. B. in der Lehre von den Accidenzen, auf die er nicht selten zu sprechen kommt, in der Lehre von dem Wesen des Körpers entschieden für den Cartesianismus auftritt, überhaupt den Geist der neuern Philosophie sich angeeignet hat. (41)

Bayle's Skepticismus hat aber nur im Besondern die Bedeutung einer unentschiednen Neutralität; im Allgemeinen hat er den energischen Charakter eines lebendigen Processes, in dem die heftigsten Gegensätze sich an einander reiben, vor allem die Gegensätze zwischen Trieb und Wille, Instinkt und Vernunft, Natur und Geist. B. ist der durchgeführte Cartesianische Dualismus, sein Wesen ist der Widerspruch. Eben deßwegen hat er ein eben so tragisches als komisches Element in sich. Das komische Moment liefert ihm besonders der Widerspruch zwischen Fleisch und Geist, namentlich der Zwiespalt zwischen der Macht der Sinnlichkeit und dem unnatürlichen Keuschheitsheroismus des Katholicismus. Un homme, sagt er z. B., disoit autrefois dans une Tragedie d'Euripide:

J'ai juré de la langue et non pas de l'esprit.

Il en va tout autrement dans l'émission des voeux de continence; c'est l'esprit qui jure et non pas le corps. L'esprit se flatte et promet sincerement (du moins pour l'ordinaire) l'observation de la chasteté. Il tâche ensuite de dompter cette faculté rébelle qui s'oppose à ses desirs Mais comme on a promis pour le corps ce qu'il ne promettoit point lui-même,

---

*) Nouv. de la Rép. p. 116.

il s'empare bien-tôt du gouvernement. Les loix de l'union de l'ame et du corps sont telles, qu'on diroit qu'elles n'ont en vuë que la conservation de notre espèce. Stoff zur Komik gibt ihm überhaupt die Macht der Sinnlichkeit hauptsächlich da, wo sie ihm, wie in seinem Dictionnaire, auf dem Gebiete des Privatlebens, gleichsam im häuslichen Negligé, begegnet. Aber zu ernsten, ja tragischen Betrachtungen veranlaßt ihn die Macht der Liebe, wo sie im Allgemeinen ihm Gegenstand ist und ihm den Widerspruch zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, zwischen Gattung und Individuum, zwischen der Naturmacht und der subjektiven Vernunft vergegenwärtigt. „Die Liebe, sagt er, ist eine von unsrer Freiheit und Vernunft unabhängige, ja unsrer subjektiven, nur unser Wohl berücksichtigenden Vernunft widersprechende Macht. Wenn das weibliche Geschlecht nur den Rath der Vernunft befolgte, so würde es abgeschreckt durch die Beschwerlichkeiten der Schwangerschaft, durch die Schmerzen der Entbindung, durch die Sorgen der Kindererziehung auf die Mutterschaft verzichten. Selbst die Religion hätte keine Gewalt über die Weiber: man würde umsonst ihnen vorpredigen, daß Gott zur Erhaltung der Welt ihre Verheirathung wolle, wenn nicht eine stärkere Macht, als die Macht der Vernunft und Religion, das Gefühl einer unbeschreiblichen Lust und andere accessorische Leidenschaften und Vorurtheile, wie die Furcht vor Schande u. s. w. sie antrieben. Nennt darum nicht die Vorurtheile der Weiber gegen den ehelosen Stand eine unvernünftige Schwäche. Was eine Schwäche in Bezug auf unsre kleine Vernunft ist, das ist ein Zeichen einer bewundernswürdigen Weisheit in Beziehung auf die allgemeine Vernunft, welche alle Dinge lenkt. Denn längst wäre das menschliche Geschlecht ausgestorben, wenn die Weiber keine solche Abneigung und Vorurtheile gegen die Ehelosigkeit hätten. Diese Vorurtheile sind ein Instinkt, ein Eindruck der allgemeinen Vernunft, aber die Verstandesgründe, womit wir diese Vorurtheile bekämpfen, sind nur ein partikulärer Eindruck unsrer Vernunft. Diese Vorurtheile beziehen sich auf das allgemeine Wohl des Universums, während die Einsichten und Gründe unsres Verstandes sich nur auf das Wohl unsrer Person beziehen. Tadeln wir daher nicht das weibliche Geschlecht ob seiner Vorurtheile in diesem Punkt; es ist rühmlich vielmehr, von der allgemeinen Vernunft geleitet zu werden.

Aber eben so wie ein blinder Instinkt, so zu sagen, den Menschen in die Ehe treibt, eben so ist auch die Liebe der El-

tern für ihre Kinder nicht eine Liebe der Wahl, eine freie Liebe, eine auf Vernunft gegründete Liebe, sondern, so zu sagen, eine mechanische Liebe (amour machinal), eine blinde, eine instinktmäßige Liebe. Man kann sagen, daß die Liebe für die Kinder nur eine Ausdehnung der Liebe für sich selbst oder für den eignen Leib ist. Wie wir daher den eignen Leib nicht aus freier und vernünftiger Liebe lieben, so lieben wir unsre Kinder nicht aus freier Erkenntnißliebe. Die Natur allein bringt die Liebe der Kinder ohne Hülfe unsrer Vernunft in uns hervor, in nobis sine nobis.

Man kann daher mit voller Wahrheit sagen, daß die Welt in dem Zustande, in welchem sie ist, sich nur dadurch erhält, daß die Menschen voll falscher Vorurtheile und unvernünftiger Leidenschaften sind. Wenn die Philosophie es dahin brächte, daß alle Menschen nur nach den klaren und deutlichen Begriffen der Vernunft handelten, so ginge sicherlich das Menschengeschlecht bald zu Grunde. Die Irrthümer, die Leidenschaften, die Vorurtheile und hundert andere Fehler sind gleichsam nothwendige Uebel in der Welt. Die Menschen taugten nichts für diese Welt, wenn man sie von diesen Uebeln heilte. Wundern wir uns daher nicht mehr, daß die Philosophie und Religion so wenig Fortschritte in der Welt machen. Sie könnten keine Fortschritte machen, ohne die Macht des Instinkts zu verkürzen. Aber eben der Instinkt ist gegenwärtig an der Regierung. Einst wird wohl sein Regiment enden und dann werden Religion und Philosophie unsre Richtschnur sein. Aber bis diese schöne Revolution kommt, wo wir sagen können:

Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo

müssen wir es uns gefallen lassen, daß der Instinkt und das Vorurtheil die meisten Menschen beherrschen. Indeß ist es von Wichtigkeit, daß stets Einzelne die Interessen der Vernunft verfechten. Uebrigens soll damit die Materie vom Instinkt keineswegs erschöpft sein. Undurchdringliche Geheimnisse liegen in ihr; denn wer könnte ohne einen gewissen Schauder die Bemerkung machen, daß die Irrthümer, die unzüchtigsten Leidenschaften, die vernunftlosesten Vorurtheile der Welt so nothwendig sind? . . . . Wer ohne Erschütterung wahrnehmen, daß diese Uebel der Welt so nothwendig sind, daß die bürgerliche Gesellschaft zu Grunde ginge, wenn die Menschen nur die klaren und deutlichen Vernunftideen in ihren Handlungen zur Richtschnur nähmen. Was wäre z. B. die menschliche Gesellschaft

ohne Ruhmbegierde? Und gleichwohl gibt es keine an sich eitlere, unvernünftigere Leidenschaft als diese?" *) Bayle streift hier unwillkürlich in den Spinozismus hinüber: er erhebt sich über die subjektive menschliche Vernunft: das, was in Beziehung auf uns tadelhaft, unvernünftig, lächerlich, ist in Beziehung auf das Universum und die universale, das Weltganze beachtende Vernunft untadelhaft, vollkommen, gut, löblich. Aber die allgemeine Vernunft bleibt bei B. nur eine unbestimmte, populäre Vorstellung, die keinen innern Grund und Begriff gewährt: der reale Begriff ist der materielle Trieb, die Macht der Natur. Das Materielle ist zwar nicht als ein nur Materielles, sondern als ein an sich, dem Zwecke nach Vernünftiges ausgesprochen. B. deutet insofern auf einen allgemeineren Standpunkt hin, aber der Zweck ist doch zuletzt nur als die Absicht eines wieder subjektiven Wesens gedacht, welches durch seine Allmacht jeden der Materie an sich äußerlichen Zweck mit ihr verbinden kann. Der Widerspruch bleibt so ungelöst. Aber Widersprüche zu heben war nicht B. s Sache, aber auch nicht seine Bestimmung. Seine Aufgabe war es, aufmerksam zu machen auf Dinge, die die Menschheit bisher aus Stumpfsinn ignorirt oder aus Feigheit sich verschwiegen hatte. Seine Bedeutung ist, daß er der Philosophie Probleme aufzulösen gibt, ohne selbst die Räthsel zu lösen. Er erregt nur den Appetit zur Philosophie, aber er stillt ihn nicht. Er gibt uns bloßes Salz — wovon freilich für uns ein sehr großer Theil insipid geworden ist — ohne zugehörigen Nahrungsstoff -- nichts von der animalischen Kost der Leibnitz'schen Monade, nichts von der vegetabilischen Kost der spinozischen Substanz. Wenn uns daher Leibnitz und Spinoza — dieser freilich, als ein in seiner Art vollkommnes Ganze, bei weitem mehr als jener — schon durch den Inhalt ihrer Gaben befriedigen, ohne daß wir genöthigt sind, den Charakter, die Persönlichkeit der Geber mit zu berücksichtigen: so ist es dagegen bei Bayle wesentlich und nothwendig, den Mangel der Gabe durch die Tugenden des Gebers zu ersetzen. Wenn Bayle nicht theoretisch den Begriff des Philosophen in sich verwirklicht hat, so stellt er ihn wenigstens von Seiten seines Charakters dar. Wir erblicken in ihm einen praktischen Philosophen, ausgeschmückt mit den Tugenden des wissenschaftlichen

*) Nouv. Lettr. critiq. sur l'hist. du Calv. p. 271—277 Ueber die Liebe s. auch Diction. z. B. Art Selemnus Rem. A.

Mannes. Gleich Leibnitz, gleich Spinoza ist er ein Abbild von dem Wesen der Wissenschaft:

Der wissenschaftliche Mann ist ein muthiger Kämpfer für Recht und Wahrheit, aber für sich selbst friedfertiger Natur. Das wissenschaftliche Interesse überwindet die persönlichen Interessen in ihm. Was nur in innerem und äußerem Frieden gedeiht, wie die Wissenschaft, kann auch nur Frieden wirken. Ita autem animatus sum sagt Leibnitz, ut optem omnes, quibus serio cordi est profectus solidarum Scientiarum, animis non minus quam ingeniis consentire, nihilque omittere quod alere amicitiam queat, cui consequens est, et omnibus modis et captare, quod conciliare, et evitare, quod offendere possit, ita tamen ut veritatis jura non laedantur. *) Auch B. war friedfertig, obwohl sein ganzes Leben Kampf war. Darum war er kein Freund der Universitäten, weil hier gewöhnlich statt des Geistes der Wissenschaft der Geist der Intrigue herrscht. Je n'aime point assez les conflicts, les Cabales, les Entre-mangeries Professorales, qui régnent dans toutes nos Académies. Canam Mihi et Musis. (Lettre 160.) Zwar hatte Bayle einen höchst tädiösen, lang fortgesetzten und selbst heftigen Streit mit dem verläumdungssüchtigen Jurieu. Aber B. wurde dazu genöthigt, und führte diesen Streit im Widerspruch mit seinem Wesen, mit Widerwillen — l'aversion que j'ai euë toute ma vie pour les diputes personnelles. **)

Der wissenschaftliche Mann ist, weil friedfertig, auch nicht rechthaberisch. Ihm liegt mehr daran, belehrt zu werden, als recht zu haben. Ego quoties lapsus sum, sagt Leibnitz, id libenter et sine circuitioue fateor. (Ep. 40 ad Bern.) und B. nennt sich selbst un homme qui apprend sans chagrin la critique que l'on fait de ses Ouvrages et qui compte pour un bien-fait la sincerité des Amis qui la lui apprennent sans deguisement. (Lettre 65.) Je suis plus sensible au plaisir d'apprendre, qu'au déplaisir de m'être trompé. (Lett. 283.)

Der wissenschaftliche Mann bekümmert sich nicht um das Geschwätze der großen Menge. Er geht seines Weges, vertieft in die Sache, ohne weder rechts, noch links zu blicken. Pour vous parler franchement et philosophiquement tout ensemble, je ne fais pas assez de cas de l'opinion et du juge-

---

*) Commerc. Epist. Leib. et Joh. Bernoullii Lausannae 1745 Epist. 12.

**) La Cab. chimèr. p. 670.

ment de la plûpart des gens pour me soucier de l'avoir favorable. (Lettre 122.)

Der wissenschaftliche Mann kennt keinen höhern Genuß als Arbeit und Thätigkeit. Jeder andre Genuß hat für ihn nur die Bedeutung der Erholung. B. bedurfte nicht einmal dieser. „Ich kenne recht gut, schreibt er, das Distichon Cato's: Interpone tuis interdum gaudia curis, aber ich wende selten diesen Spruch an. Lustbarkeiten, Vergnügungspartien, Spiele, Mahlzeiten, Reisen auf das Land, Visiten und so manche andre Erholungen, welche so vielen Gelehrten, wie sie sagen, nothwendig sind, sind nicht meine Sache; ich verliere dabei keine Zeit. Aber eben so wenig nehmen häusliche Sorgen (B. war caelebs), Dienstbewerbungen, Sollicitationen und andere Geschäfte meine Zeit in Anspruch." *) Seit seinem zwanzigsten Jahre hatte er keine übrige Zeit. Pour du loisir, je ne me souviens presque point, d'en avoir eu depuis l'âge de vingt ans. (Lettre 245.) Selbst die Nähe des Todes, den er so gewiß voraussah, daß er sich keines Arzneimittels bediente, um nicht den Lauf der Natur zu hemmen, in der Ueberzeugung, daß seine Krankheit tödtlich sey, unterbrach ihn nicht in seiner wissenschaftlichen Thätigkeit, die damit endete, womit sie begann — mit dem Kampfe gegen Theologen — ein Kampf der ihm aber nur zur Erholung gereichte. J'aurois crû (schreibt er im letzten Briefe, den wir von ihm besitzen, an den Grafen von Shaftsbury vom 29. Okt. 1706, also gerade 8 Wochen vor seinem Tode, er starb am 28. Dez. desselben Jahres) qu' une querelle avec des Théologiens me chagrineroit, mais j'éprouve par experience, qu'elle me sert d'amusement dans la solitude à quoi je me suis reduit. Noch den Abend vor seinem Tode übergab er, nachdem er den ganzen Tag über gearbeitet hatte, die Copie von seiner Antwort auf den Theologen Jaquelot dem Corrector. Und schon in seiner Jugend bewährte er diesen seinen außerordentlichen Fleiß. Selbst die Erholungsstunden widmete er auf der Schule den Wissenschaften: sein rücksichtsloses, unmäßiges Studiren hatte ihm selbst mehrmals schwere Krankheiten zugezogen. Entsprechend dieser seiner Arbeitsamkeit war seine äußerst frugale Lebensweise.

Der wissenschaftliche Mann ist human — unendlich fern von den Anmaßungen des Eigendünkels. Comme je ne mérite point de Lettres de remerciment, et que lors même que j'en

---

*) Vie de Mr. B. Des-Maizeaux p. 76 T. I. Diction. Ed. 1740.

mériterois, je voudrois que l'on ne m'en écrivît point, on vous a dit une verité jusques-là, mais on y a joint un très-gros mensonge, lorsqu'on vous a dit, que je ne veux point le commerce avec qui que ce soit qui ne figure dans le monde. Il n'y a point de défaut dont je me sois garanti plus heureusement que de la présomption et des airs de suffisance. Je ne m'en saurois donner, quand même je voudrois m'y étudier; et si la paresse est cause que je ne réponds pas toûjours ponctuellement aux Lettres qu'on veut m'écrire, ce n'est jamais à l'égard des personnes obscures et sans nom. (Lettre 322.)

Der wissenschaftliche Mann denkt gut von dem Menschen. Er hält die Klugheitsregel, die in jedem Menschen böse Absichten voraussetzt, unter seiner Würde. Er hat aber auch schon keine Zeit zu bösen, argwöhnischen Gedanken. Mr. B. est un ami fort commode qui detourne la vüë de tout ce qui étant approfondi pourroit le trop engager à mal juger des gens. (Chim. de la Cab. p. 738.)

Der wissenschaftliche Mann geizt nicht nach weltlichen Ehren und Reichthümern. Er ist glücklich in seiner Wissenschaft. Die Schätze der Erkenntniß machen ihn gleichgültig gegen die Schätze der Außenwelt. Als B. in Folge einer Cabale seine Professur verlor, schreibt er an seinen Freund: je l' (la disgrace) ai reçue, comme doit faire un Philosophe Chretien, et je continue Dieu merci à posseder mon ame dans une grande tranquillité. La douceur et le répos dans les études où je me plais, seront cause que je me tiendrai dans cette Ville, si on m'y laisse.... Du reste n'étant ni amateur des biens, ni des honneurs, je me soucierai peu d'avoir des Vocations, et je n'en accepterois pas, quand bien même on m'en adresseroit. (Lettr. 160.)

Liebe zur Wissenschaft ist Liebe zur Wahrheit, Wahrheitsliebe daher die Fundamentaltugend des wissenschaftlichen Mannes, so denn auch Bayles. Aber wer die Wahrheit liebt, ist uneigennützig, selbstständig, freimüthig, feind jeder servilen, das Herz beengenden, den Geist verunreinigenden Gesinnung und Richtung — so Bayle. Die Wissenschaft ist der reine Geist im Menschen. Der reine Geist erzeugt auch reinen Sinn. Was die Wissenschaft kränkt, kränkt auch die Tugend. Sorge für deinen Geist, und du sorgst, ohne es zu wollen, auch für dein Herz. Wer die Wissenschaft zum Zwecke seines Lebens macht, macht auch die Tugend zu seinem Zwecke, und seine Tugend

ist um so werthvoller, je weniger sie eine erkünstelte Tugend ist, sondern ein natürliches Ergebniß des wissenschaftlichen Geistes.

Der wissenschaftliche Mann ist ein objektiver Mensch; denn die Wissenschaft ist selbst der objektive Geist im Menschen, schon aus diesem Grunde, weil die Wissenschaft die Beschäftigung mit Gegenständen ist, welche keine unmittelbare Beziehung auf das persönliche Interesse des Menschen ausdrücken; selbst wenn diese Gegenstände auch die nützlichsten sein sollten, so ist doch die Beschäftigung zunächst eine rein objektive. Um sie zu erkennen, muß man das Nützlichkeitsinteresse bei Seite setzen. Wohl setzt die Wissenschaft den Wissenstrieb voraus; sie befriedigt also auch ein Bedürfniß. Aber der Genuß, die Freude, die sie erzeugt, ist die Freude an dem Gegenstand um des Gegenstands willen. Nicht mit Orpheus, mit Homer und Hesiod — denn die Poesie schmeichelt dem Menschen, sie vermischt das Göttliche mit dem Menschlichen, sie stellt die Dinge dar, wie sie dem Menschen erscheinen — erst mit Thales erhob sich die Menschheit auf den Standpunkt der reinen Gegenständlichkeit, erst da erfuhr sie, was das heißt, sich an und für sich zu einem Gegenstande verhalten, den Gegenstand um des Gegenstands willen anschauen und lieben. Das dem selbstsüchtigen Menschen fernste Objekt ist daher das erste, das nächste Objekt des erwachenden denkenden Geistes. Zu den Sternen warf die erwachende Wissenschaft ihre ersten Blicke. Wo ist dein Vaterland? Dort, antwortete Anaxagoras, und wies auf die Sterne hinauf. Dem eigennützigen Menschen ist die Wissenschaft darum eine Thorheit. Die Kirchenväter verspotteten die griechische Wissenschaft, weil ihr Geist der Geist des Utilismus war — ob geistlicher, religiöser oder weltlicher Utilismus, ist eins. Wo der Mensch nur auf sein Heil bedacht ist, hat er keinen Sinn für die Wissenschaft. Nur wer über sich selbst sich erheben kann, ist fähig, die Erhabenheit der Wissenschaft zu fassen. Die erste Bedingung, aber auch Wirkung der Wissenschaft auf den Menschen ist daher die Eigenschaft der Objektivität, die sich moralisch eben äußert als die Tugenden der Gerechtigkeit, der Unparteilichkeit, der Wahrhaftigkeit, der Demuth, kurz als die Tugend der Freiheit von sich selbst.

Der wissenschaftliche Mann ist ein von sich selbst freier Mensch. Der wahrhaft demüthige Geist ist der wissenschaftliche Geist allein — der wahrhaft demüthige, weil seine Demuth nicht den Schein der Demuth hat, weil man es ihr

nicht ansieht, daß sie Demuth ist. Die fromme Demuth hält es für Sünde, in den Spiegel zu blicken, sie unterdrückt das Moi in der Sprache, wie Paskal, und gebraucht das unbestimmte On dafür. Der wissenschaftliche Geist spricht von sich selbst, er rechnet sich selbst, wie Leibnitz, zu den wunderbaren Kindern, er nennt ohne Anstand selbst seine Tugenden, aber gerade nur deßwegen, weil er von sich frei ist, weil er sich selbst so gut, wie ein Andrer, Objekt, weil er eben so arglos, so unbefangen gegen sich selbst, als gegen Andere ist. Der wissenschaftliche Geist sagt Ich, weil er Man ist, der fromme: Man, weil er Moi ist. Die fromme Demuth sucht aus ihrem Bewußtsein zu entfernen, was doch in ihrem Wesen liegt. Sie wird stets verfolgt von ihrem lieben Ich; sie ist nur in sich selbst befangen, darum traut sie sich nicht, Ich zu sagen. Sie quält, sie peinigt sich selbst; aber die Selbstquälerei ist noch immer Beschäftigung nur mit sich selbst. Sie will von sich weg, aber sie kann nicht, weil sie nicht das objektive Mittel der Selbstbefreiung, die Wissenschaft ergreift, und in dem von ihrem Wesen unabtrennbaren Grundirrthum steckt, daß es nur Eitelkeit sei, seine Tugenden, seine Schönheiten, aber nicht, seine Fehler, sein Sündenelend stets im Spiegel zu besehen. Plus labora celare virtutes, quam vitia, sagt ein Frommer der alten Zeit. Aber es ist eben so gut Eitelkeit, seine Fehler zu zeigen, als seine Tugenden, ja noch mehr: eine verkehrte Eitelkeit. Wahre Selbstverläugnung ist es, die Selbstverläugnung selbst zu verläugnen. Die Demuth, der man es an ihrem verweinten, abgehärmten Gesicht ansieht, daß sie Demuth ist, hat nur den Schein, aber nicht das Wesen der Demuth, die Zeichen, aber nicht die Sache; der ihr selbst verborgene Grund ist die in sich selbst befangene Selbstheit. Was daher Paskal erreichen wollte durch die Bemühungen der Frömmigkeit, aber nicht erreichte und erreichen konnte, eben weil er es erreichen wollte, das hat B. in dem freien Elemente der Wissenschaft, die seine wesentliche Lebensthätigkeit war, erreicht, eben weil er nicht darauf studirte, es zu erreichen. Bayle ist ein von sich freier Mensch. Das verbale On Paskals ist in B. ein reales On. Wer einen besondern Werth auf die Demuth legt, sie, so zu sagen, zu einem besondern Studium macht, verfehlt seinen Zweck, erreicht nur eine der Sache nach affektirte Demuth, wenn sie auch subjektiv noch so gut, fromm und edel sein mag. Die Freiheit ist das

einzige Siegel der Wahrheit. Die wahre Demuth ist die, welche sich nichts aus sich selbst macht, welche sich so vorkommt als verstände es sich von selbst, daß man demüthig ist, welche gar nicht weiß, daß sie Demuth, kurz ein ganz natürliches Kind der Freiheit ist.

Nur in dieser selbst wieder bis zur Unfreiheit, bis zur Scrupelhaftigkeit gehenden Freiheit von sich, in seiner Anspruchlosigkeit, seiner Gleichgültigkeit gegen sich selbst, haben wir den wahren Grund von Bayle's Pseudo- und Anonymität zu erkennen, wenn sich gleich auch eine geheime Scheu, Anstoß zu geben, sich mit der Menschheit zu entzweien — eine Scheu, die aber selbst wieder nur aus seiner Anspruchlosigkeit und Liebe zum Frieden entsprungen ist — oder sonstige Idiosynkrasien mit eingemischt haben mögen. On me connoit, sagt Bayle, pour l'homme du monde qui a le plus d'indifférence pour ses ouvrages et pour ses sentimens particuliers. . . . Le Public a jugé de mes Livres; ils ont fait leur temps. Qu'on les louë, qu'on les blâme, peu m'importe. . . . Mr. B. s'est toûjours si peu soucié de passer pour l'auteur de ce qu'il écrivoit, qu'il n'a pas tenu à lui que le Public n'ignorât encore qu'il fût Auteur. *) Darum ist ihm auch jedes Lob widerwärtig; er bittet seine Freunde öfter und dringend, ihn doch mit ihren Lobeserhebungen zu verschonen, z. B. Des-Maizeaux: Je n'exige qu'une condition, si vous imprimez, c'est qu'il vous plaise de retrancher tout ce qu'il y a de loüanges pour moi. Il me sera glorieux d'y paroître, mais . . . beaucoup plusconformément à mon goût, si c'est tout simplement, sans épithéte, ni préambule. (Lettre 252.)

Darum gewährt er auch seinen Freunden nicht die Bitte, sich abmalen zu lassen. Je compte aussi pour une marque très-obligeante de votre amitié les instances que vous me faites au sujet de la taille-douce, mais je ne puis vaincre ma répugnance, et je vous supplie de me pardonner cette foiblesse, si vous voulez ainsi l'appeller . . . . je ne saurois me résoudre à me faire peindre, ni à faire paroître mon visage à la tête de mon Livre. **)

So ist das Urtheil der Welt! Sie rühmt nur die Wirkungen der Religion; die Wirkungen der Wissenschaft kennt sie nicht oder setzt sie gar in Zweifel. Natürlich! Die Religion

*) La Cab. chim. p. 658. 670. La Chim. de la Cab. p. 739.
**) Lettre 316, 319. Oeuv. div. T. IV.

nimmt alle Künste zu Hülfe, um den Menschen für sich zu gewinnen. Die Kraft der Wissenschaft ist ihre eigne Kraft; sie borgt nichts. Die Religion imponirt selbst den Augen und Ohren, oder doch immer der Phantasie; aber die Wissenschaft abstrahirt von allen sinnlichen Reizen, sie verläßt sich nur auf die Wahrheit der Sache. Die Tugenden der Religion fallen in die Augen, aber die Tugenden der Wissenschaft sind unsichtbare, darum der Welt verborgne. Paskals Tugenden sind gefeiert, seine Demuth empfiehlt sich schon durch äußerliche Liebenswürdigkeit, sein bleiches Gesicht gewinnt unmittelbar das theilnehmende Herz für sich; Bayle's Tugenden sind nicht bekannt oder selbst verkannt. Aber die wahre Tugend ist eben die Tugend, die nicht den Schein der Tugend hat, die nicht das Auge blendet, die selbst verkannt werden kann und wirklich verkannt ist. B. hat selbst Alles gegen sich, Nichts für sich; seine Liebe zur Pseudo- und Anonymität läßt auf einen winkelzügigen, falschen, kleinliche Interessen verbergenden Charakter schließen. Er scheint anders, als er ist. Er ist aber das gerade Gegentheil von dem, was er scheint. Und gerade dieser Widerspruch seiner Erscheinung und seines Wesens, gerade dieser ist die Einheit seiner Erscheinung mit seinem Wesen. Die wahre Erscheinung seines Wesens ist, daß er anders erscheint, als er ist. Die Tugend der Wissenschaft ist sich selbst genug; sie verschmäht es, sich zu zeigen oder gar zu glänzen; sie ist eine Blume, die nicht das Auge des gewöhnlichen Spaziergängers, sondern nur das Auge des denkenden Naturforschers an sich zieht; man muß studiren, um sie zu erkennen. Aber dann heißt es auch: post nubila Phoebus. (42)

Anmerkungen und Erläuterungen.

1) Die Weisen unter den Heiden kannten allerdings auch recht gut den Gegensatz oder Zwiespalt zwischen Vernunft und Leidenschaft, zwischen Wissen und Wollen oder Thun (s. Arist. Ethic. ad Nicom. Lib. VII. c. 3. und Bayle's Diction. Art. Ovide. R. H.) zwischen Geist und Fleisch. Selbst der Ausdruck Fleisch caro, σάρξ kommt bei ihnen vor, bei Seneca Epist. 74, wo es heißt: non est Summa felicitatis nostrae in carne ponenda, gegenübergesetzt dem animus, und wo es offenbar nicht den Leib mit Haut und Haaren, sondern den Leib als den Inbegriff der Lüste bedeutet, ferner bei Arrian Epictet lib. II. c. 23. Auch sie kannten recht gut die Macht und Allgemeinheit der Sünde. Peccavimus omnes. (Seneca de Clem. L. 1. §. VI.) Omnes mali sumus. (de Ira lib. III. §. 26.) Quis est qui se profitetur omnibus legibus innocentem? Ut hoc ita sit, quam angusta innocentia est, ad legem bonum esse? (ibid. L. II. §. 27.) Nemo, inquam, invenitur, qui se possit absolvere: et innocentem quisque se dicit, respiciens testem, non conscientiam. (ibid. L. I. § 14.) Auch sie wußten, daß das Uebel innen in uns selbst steckt, (intra nos est, in visceribus ipsis sedet. Et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus, quia nos aegrotare nescimus. Senec. Ep. 50.), daß auch der Beste, der Weiseste noch unendlich weit von dem Ideale absteht (pro optimo est minime malus Sen. de tranquill. ani. §. 7.) und daß folglich auch ihm demuthsvolle Selbsterkenntniß nothwendig ist (de te apud te male existima. Ep. 68.). Auch sie wußten von einem Abfall, auch sie von einem Urstande, einem glücklicheren, besseren Zustand der Menschheit. Aber sie dachten sich diesen Zustand auf vernünftige Weise; sie dachten ihn als den Zustand der natürlichen Eintracht, Kindlichkeit, Einfachheit und Unverdorbenheit Quid hominum illo genere felicius? In commune rerum natura fruebantur: sufficiebat illa, ut parens, in tutelam omnium: haec erat publicarum opum secura possessio. Quidni ego illud locupletissimum mortalium genus dixerim in quo pauperem invenire non posses?... Illi quidem non aurum, nec argentum, nec perlucidos lapides ima terrarum faece quaerebant, parcebantque adhuc mutis animalibus.... Nondum valentior imposuerat infirmiori manum, nondum avarus abscondendo quod sibi jaceret, alium necessariis quoque excluserat: par erat alterius, ac sui, cura.

Aber sie erkannten auch die Mangelhaftigkeit dieses ersten Zustandes Sed quamvis egregia illis vita fuerit, et carens fraude, non fuere sapientes.... Non enim dat natura virtutem: ars est, bonum fieri.... Quid ergo? ignorantia rerum innocentes erant, multum autem interest, utrum peccare aliquis nolit, an nesciat. Deerat illis justitia, deerat prudentia, deerat temperentia ac fortitudo. (Epist. 90.) Sie waren zu weise, zu vernünftig, als daß sie sich denselben als einen solchen Zustand vorgestellt hätten, der nicht verlassen werden sollte, den zu verlassen, ein Widerspruch eben so mit der Natur dieses Zustandes, als mit einem ausdrücklichen Willen Gottes war, und der daher nur durch einen diabolischen Hokus Pokus in infinitum — denn auch der Teufel war ja ursprünglich nicht Teufel — verloren geht. Wohl nannten auch sie den Zustand der Verderbniß einen Abfall (a natura descivit luxuria Sen. ibid.), wohl wußten auch sie von dem Fluch der Sünde (s. z. B. Horaz Ode III. lib. 1.); aber sie dachten sich den Fluch der Sünde als eine natürliche Folge derselben. (S. z. B. Senec. Ep. 95.) Sie waren zu gebildeten, zu edel denkenden Geistes, als daß sie einen leidenschaftlichen, empfindlichen, zornigen, rachsüchtigen, blutdürstigen Gott, einen Gott, der erst durch eine specielle, zeitliche, sinnliche Handlung mit dem Menschen versöhnt wird, daher nur selbst ein sinnlicher Gott ist, hätten glauben können. Sie dachten sich einen Gott, der durch seine Natur, sein Wesen mit dem Menschen versöhnt ist. Quaedam sunt, quae nocere non possunt, nullamque vim nisi beneficam et salutarem habent: ut dii immortales, qui nec volunt obesse, nec possunt. Natura enim illis mitis et placida est, tam longe remota ab aliena injuria quam a sua (Sen. de ira l. II. §. 37.). Quae causa est diis benefaciendi? natura. Errat, si quis putat illos nocere velle: non possunt; nec accipere injuriam queunt, nec facere. Laedere enim laedique conjunctum est. (Epist. 95.) Der gemeine Heide dachte seine Leidenschaften in Gott; sein religiöser Glaube legte ihm zwar keine sittlichen und vernünftigen, aber auch keine unvernünftigen Schranken an; der gemeine Heide war insofern auch versöhnt mit seinen Göttern, aber diese Versöhnung war, weil nur gegründet auf den Affekt, wesen- und bestandlos, veränderlich wie ein Apriltag, flüchtig, wie ein Regenbogen; wie seine Götter zürnten, so zürnte hinwieder der Heide seinen Göttern, wenn sie ihm nicht seine Wünsche erfüllten. Der gebildete, der weise Heide dagegen dachte sich die Tugend als das höchste, vortrefflichste Wesen, und das Gute, das Vortreffliche als ein seiner Natur nach Allgemeines, was es denn auch wirklich ist. Was wahr, was gut, ist nur wahr und gut, weil es wahr, weil es gut schlechtweg, ohne alle Ausnahme, ohne alle Einschränkung ist. Was einmal Vernunft, was Wahrheit, was Tugend ist, ist Tugend, Vernunft, Wahrheit im Himmel so gut als auf Erden, entweder ist es hier nicht Tugend, nicht Vernunft, oder es ist auch es dort; der Unterschied zwischen Himmel und Erde, zwischen göttlicher und menschlicher

Persönlichkeit ist in dem Begriffe des Guten, des Wahren aufgehoben, d. h. er gilt hier nicht. Ein Gott, der ein besonderes Privilegium für sich in Anspruch nimmt, der sich diesen universalen Begriffen entziehen, sie nicht bei sich will gelten lassen, ist ein Gott, der nach Gefallen stiehlt und hurt, wie Jupiter. Der heidnische Weise dachte sich also das, was Gut, was Vernunft, was Trefflich ist, als ein Universales, folglich das, was Tugend im Menschen, auch als Tugend in Gott. Quaeris, quae res sapientem faciat? quae Deum. Ep. 87. Ratio vero diis hominibusque communis: haec in illis consummata est, in nobis consummabilis. (Sen. Epist. 92.) Aber die Tugend und Vernunft sind identisch, die Tugend ist nichts andres, als die rechte Vernunft. Rationale animal es, quod ergo in te bonum est? perfecta ratio. — Nisi ubi rationi locus est, bonum non est. Epist. 124. Una inducitur humanis virtutibus regula: una enim est ratio recta, simplexque . . . divinorum una natura est. Ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa. Si ratio divina est, nullum autem bonum sine ratione est, bonum omne divinum est. Ep. 66. Darum war auch der heidnische Weise nichts weniger als hochmüthig. Er rühmte sich nicht der Tugend als seiner eigenen Kraft: er erkannte vielmehr seine eigne Nichtigkeit und die Nothwendigkeit der Selbstverläugnung. Nolo laudes, nolo dicas: o magnum virum! . . . Nihil damnavi nisi me; non est quod proficiendi causa ad me venire velis. Erras ... non medicus, sed aeger hic habitat. Epist. 68. Non sum sapiens . . . nec ero . . . De virtute, non de me loquor: et cum vitiis convicium facio, in primis meis facio. (de Vita beata §. 17. 18.) Sibi servire, gravissima servitus est. (Natur. Qu. lib. III. Praef.) Nihil adhuc consecutus es; multa effugisti: te nondum (ibidem. l. 1. Praef.) O quam bene cum quibusdam ageretur, si a se aberrarent. (Ep. 104.) Die Tugend war dem Stoiker weder ein Abstraktum noch eine persönliche Eigenschaft: sie war ihm die als Vernunft sich bethätigende Vernunft, die ein Gemeingut der Götter und Menschen. Die Tugend war ihm nicht die Kraft des Individuums, sondern eine allgemeine Kraft, die moralische Lebensquelle und Substanz. Etiam si amici perierunt, etiam si probati respondentesque voto patris liberi: est quod illorum expleat locum. Quid sit? quaeris? quod illos bonos fecerat, virtus . . . . sola satis est. Omnium enim bonorum vis et origo in ipsa est. Quid refert, an aqua decurrens intercipiatur atque abeat, si fons ex quo fluxerat, salvus est? Ep. 74. Magna et vera bona non sic dividuntur, ut exiguum in singulos cadat: ad unumquemque tota perveniunt. Ep. 73. Sapientia commune bonum est. Ep. 85. Die Kraft des Stoikers war nur die Macht, die in der Tugend an und für sich selbst liegt. Die Tugend machte ihn gut, nicht er sich selbst; Ad virtutem venitur per ipsam. Ep. 89. Aber die Kraft der Tugend ist als eine vortreffliche, gute Kraft eine schlechtweg universale, nicht nur menschlich universale, folglich auch göttliche Kraft. Die Kraft der Tugend ist daher dem Stoiker die

Kraft der Gottheit, animum excellentem . . . coelestis potentia agitat. . . . Bonus vir sine Deo nemo est. Ep. 41. u. 73. (Die Bedeutung der dagegen sprechenden Stellen, wo die Götter und Menschen so unterschieden werden, daß jene von Natur, diese durch ihre Arbeit gut sind, wie so mancher andrer Widersprüche zu entwickeln, ist natürlich hier nicht der Ort.) — Göttlich dachte also der heidnische Weise von Gott, aber wer göttlich denkt von Gott, ist auch göttlich gesinnt, und nur wer göttlich denkt von Gott und gesinnt ist, ist versöhnt mit Gott, versöhnt auf die allein wahre und vernünftige, folglich allein versöhnende Weise. Der Geist, die Gesinnung allein entscheidet über den Menschen, nicht die Handlung, die Idee, nicht die technische Ausführung. Generosa res est, respicientem non ad suas, sed ad naturae suae vires, conari alta, tentare, et mente majora concipere, quam quae etiam ingenti animo adornatis effici possint. (de Vita beata §. 20.) Et hoc multum est, velle servari. Ep. 52. Quandocunque autem natura spiritum repetet, aut ratio dimittet, testatus exibo, bonam me conscientiam amasse, bona studia (de Vita be. l. c.) So ist es: die Liebe zur Tugend ist die allein entscheidende Tugend des Menschen; die Liebe zur Tugend versöhnt uns mit der Tugend, nimmt unsre Sünden gegen sie auf sich. Wir fehlen überall in der Ausführung und Anwendung: warum wollt ihr also nur für unsre Widersprüche mit der Idee der Ethik eine Mittelsperson, warum nicht auch für unsre Widersprüche und Verstöße z. B. gegen die Idee der Kunst? Sollen wir aus Verzweiflung über die ästhetischen Mängel und Sünden, die auch der beste Künstler begeht, den Pinsel wegwerfen und warten, bis ein Engel vom Himmel kommt und statt unsrer den Pinsel führt? Warum wollt ihr eine Erscheinung, die einen guten allgemeinen Grund hat, die aus der Natur der Sache hervorgeht, auf den Unterschieden beruht zwischen Kopf und Hand, Idee und Realität, Wesen und Erscheinung, Gattung und Individuum — Unterschiede, die als Unterschiede in der ewigen Wahrheit gegründet sind, in der Wirklichkeit aber als Gegensätze auftreten können — warum wollt ihr diese Erscheinung von einem besondern, abnormen Ereigniß ableiten? O sancta simplicitas! — Aber wie da nur wahre Versöhnung mit Gott ist, wo Gott göttlich gedacht wird, so ist umgekehrt da, wo ein ungöttlicher falscher Begriff, wie der Begriff eines zornigen Gottes zu Grunde liegt, die Versöhnung nur ein Schein; der Widerspruch wird hier nur verdeckt, aber nicht gelöst; die Aeußerungen des Uebels verschwinden, aber das Grundübel selbst bleibt: Gott legt wohl seinen Zorn, aber nicht sein zorniges Wesen ab, — das Schlimmste von der Sache — die Fähigkeit zum Zürnen bleibt. Wo einmal ein falscher, ungöttlicher Begriff zu Grunde liegt, da ist jeder Vermittlungsproceß, der daher auch keineswegs auf dem Gebiete der Wissenschaft die wahre Form des Wahren ist, denn er revocirt am Ende, was er am Anfang als wahr ausgesprochen, und will hintendrein aufheben, was nur wirklich aufgehoben werden kann, wenn es im Princip selbst aufgegeben wird,

ein bloßes Palliativ. Die Geschichte des Christenthums ist die Bestätigung dieses Satzes, natürlich nur für Denjenigen, welcher nicht durch religiöse oder philosophische Vorurtheile verblendet ist. — Viele Theologen behaupteten zwar, daß der Zorn Gottes nur im bildlichen Verstande zu nehmen sey. Aber diese Behauptung ist ein grundloses Sophisma Das eigenthümliche Aroma des Zorns liegt eben nur in seiner sinnlichen Bedeutung So gut der wirkliche Zorn eine höchst unzweideutige, unverkennbare Leidenschaft ist, so lächerlich es wäre, wenn ich eine derbe Maulschelle, die ich einem Andern in der Hitze des Zorns gebe, für eine nur metaphorische Maulschelle oder für ein apodiktisches Urtheil der reinen Vernunft oder gar nur für einen Ausdruck der christlichen Liebe erklären wollte, um die Thatsache wegzuleugnen: so lächerlich ist es, wenn ich einen solchen markirten, specifischen Ausdruck, wie der Zorn ist, in einem andern als im eigentlichen Verstande nehmen will. Wie im Menschen das Urtheil, die Vernunft aufhört, wo die Leidenschaft des Zorns sich erhebt, so ist da der Unterschied zwischen Geistig und Sinnlich, Bildlich und Unbildlich, oder wenigstens das Recht dieser Unterscheidung aufgehoben, wo einmal von einem Zorne Gottes die Rede ist Das religiöse Gemüth weiß auch wirklich nichts von dieser Unterscheidung; nicht der sophistische Augustin (s. dessen Civit. lib. 9. c. 5. lib. 15. c. 25.) sondern Lactanz hat im Sinne desselben Recht, und nur dieses entscheidet hier. Die Nothwendigkeit, den Zorn Gottes im allereigentlichsten Verstande, als einen wirklichen Zorn, zu nehmen, geht übrigens schon daraus hervor, daß auch die Versöhnung als ein wirkliches, historisches Ereigniß gefaßt wird Wenn daher der Zorn nur die Bedeutung eines Bildes hat, so hat auch nothwendig die Versöhnung nur die Bedeutung eines Bildes, nicht eines wirklichen Faktums. Sie geht hauptsächlich aber daraus hervor, daß die Grundbestimmung hier die Persönlichkeit ist Aber die epigrammatische Spitze, der pikanteste Ausdruck der Persönlichkeit ist eben die Empfindlichkeit, die Fähigkeit, beleidigt zu werden und über Beleidigungen in Zorn zu entbrennen Unendlich reiner, freier und göttlicher dachte daher der heidnische Weise das göttliche Wesen, denn ihm war nicht die Persönlichkeit die Grundbestimmung. Ihn interessirte es nicht zu wissen „wer" ist Gott, sondern „was" ist Gott? Das, was Gott zu Gott macht, das Göttliche hatte allein für ihn eine Bedeutung, nicht der Besitzer, so zu sagen, der Träger, das Subjekt, die Person der göttlichen Qualität und Würde. Nur hieraus ist die Indifferenz zu erklären, mit welcher die heidnischen Weisen bald von Gott im Singular, bald im Plural reden, obwohl natürlich hiebei wesentlich auch ihr Verhältniß zum religiösen Volksglauben mit zu berücksichtigen ist. Im Christenthum dagegen wurde die Einheit, d. h. hier die Singularität, die Individualität, die später den Ausdruck der Persönlichkeit erhielt, die Hauptsache. Aber die Persönlichkeit, die Individualität ist nicht an und für sich selbst schon ein göttlicher Begriff — die Christen glaubten ja auch einen persönlichen Teufel — sie wird es erst durch ihren Inhalt, durch die Qua-

lität. Die Persönlichkeit kann vielmehr das Göttlichste und Ungöttlichste in sich fassen; man kann sogar alles Mögliche in sie hineinlegen, ohne an ihr selbst ein Kriterium, ein Princip des Unterschieds in Betreff des Inhalts, des Hineinzuthuenden zu besitzen. Zorn, Ruhmsucht, Ehrgeiz, Despotismus, kurz alles Unvernünftige und Schlechte findet und fand wirklich im Christenthum seinen Platz im Begriffe der göttlichen Persönlichkeit, aber findet ihn nicht im Begriffe des Göttlichen schlechtweg, der an sich selbst eine Garantie, einen Maaßstab, ein Kriterium seiner selbst und seines Gegentheils besitzt. Da daher, wo geglaubt wird ein an sich, seiner Grundbestimmung nach jeder Leidenschaft fähiger, ein zorniger Gott — Deus vere irascitur sagt selbst Melanchthon in seiner Philos. moralis — ein Gott, dessen Zorn, wie gesagt, nur durch eine besondere Handlung und durch den Glauben an dieselbe gehoben wird, da ist nur eine Versöhnung der Phantasie, der Vorstellung oder Empfindung nach, aber nicht der Wahrheit, der Sache, dem Wesen nach, da ist der oberste Begriff schon ein Widerspruch in und mit sich selbst, da ist keine Einheit, kein wahrer Friede, keine Vernunft. — Nicht nur aber Gott, auch die Sünde dachte der heidnische Weise tiefer, reiner und sittlicher, als sie im Christenthum gedacht wurde. Die Sünde war ihm das Schrecklichste, das höchste, das einzig wahre Unglück, welches dem Menschen widerfahren konnte: tibi.... persuade, sagt trefflich Cicero, Praeter culpam ac peccatum.... homini accidere nihil posse, quod sit horribile aut pertimescendum. Ep. ad famil. L. 5. ep. 21. Die Strafe der Sünde war ihm die Sünde selbst. Prima et maxima peccantium est poena, peccasse.... sceleris in scelere supplicium est. Ep. 97. Jam sibi dedit (poenas) qui peccavit. (de ira l. 2. §. 30 u. l. 3. §. 26) Aber der Christenheit ist das nicht genug — nicht genug, daß Adam sündigt, nein! er muß noch wegen der Sünde besonders bestraft, mit seiner ganzen Nachkommenschaft zum Elend verdammt werden; der Sünder nicht als Sünder schon elend genug, nein! er muß auch noch in der Hölle expreß gesotten und gebraten werden. Die Christen verbinden daher mit der Sünde einen unsittlichen Begriff -- ein von der Sünde als solcher unterschiednes, äußres, sinnliches Uebel; sie für sich selbst ist ihnen nicht das Schrecklichste, nicht schon die Strafe ihrer selbst; wäre sie das, so verschwände ihnen das Bedürfniß der Hölle, wie das Bedürfniß einer besondern äußerlichen Hülfe und Erlösung — eine Erlösung, die consequent aber auch die Christen nicht von der Sünde selbst, sondern nur von den äußerlichen, mit der Sünde verknüpften Folgen, der Strafe, dem Fluch Gottes erlöst. Die Christen sind beherrscht von der Sünde, darum denken sie die Sünde selbst sündhaft; der heidnische Weise beherrschte die Sünde darum und darin, daß er die Sünde sittlich dachte. Der Weise hatte daher seinen Retter in sich selbst — und zwar an der Vernunft, die ihm nicht ein abstraktes Vermögen, sondern eine Vis plastica, eine wirkliche Macht, eine Causa efficiens, ein sittlicher und selbst physischer Gesundbrunnen war. Quidquid ani-

mam erexit, etiam corpori prodest. Studia mihi nostra saluti fuerunt. Philosophiae acceptum fero, quod surrexi, quod convalui: illi vitam debeo, et nihil illi minus debeo. Senec. Ep. 78. Die Sünde hatte noch keine solche Gewalt über ihn, daß sie seinen Sinn verdorben, seinen Verstand verrückt, sein Auge verblendet hätte; noch war die Sünde nicht als Erbsünde in die Substanz selbst eingedrungen; sie hatte nur die Extremitäten, aber noch nicht das Hirn des Menschen ergriffen und inficirt: der Weise erkannte die innere Richtigkeit der Sünde und die Allmacht, die unaustilgbare, die selbst in dem Bösewicht noch sich bethätigende Macht des Guten, der Tugend. Adeoque gratiosa virtus est, ut insitum sit etiam malis probare meliora Quis est, qui non beneficus videri velit? qui non inter scelera et injurias opinionem bonitatis affectet? ... Maximum hoc habemus naturae meritum, quod virtus in omnium animos lumen suum permittit: etiam qui non sequuntur, illam vident. Sen. de benefic. L. 4. §. 17. Den Weisen bewahrte daher seine Tugend und Vernunft vor allen jenen grundverderblichen, eben so unsittlichen als unvernünftigen Consequenzen in theoretischer und praktischer Beziehung, in welche die Sünde die christliche Menschheit gestürzt hat.

2) Der Widerspruch zwischen dem Wesen der Kunst und des Katholicismus, der hier im Allgemeinen, im Begriffe ausgesprochen wurde, ist faktisch selbst von frommen Katholiken, sei es nun direkt oder indirekt, eingestanden worden. So heißt es von dem frommen Pabst Hadrian VI.: Ornamenta insignis picturae et statuarum priscae artis nequaquam magni fecit, adeo ut Vianesio . . . commendante statuam Laocoontis . . . . aversis statim oculis tanquam impiae gentis simulacra vituperaret. Dieß bezieht sich zwar nur auf die alte Kunst, aber die Aversion vor einem heidnischen Kunstwerke drückt eine Aversion vor der Kunst als solcher, abgesehen von religiösen Gegenständen, aus. Derselbe Pabst war auch den Dichtern abhold, weil sie es ihm nicht aufrichtig mit der christlichen Religion zu meinen schienen und die verruchten Namen der heidnischen Götter so feierten. (Bayle Diction. Hadrian IV. Rem. D) Allerdings ist die Rechtgläubigkeit selbst eines religiösen Dichters immer etwas Zweideutiges; denn er versetzt die religiösen Gegenstände aus dem festen Boden des Glaubens in das höchst schlüpfrige Element der Aesthetik, aus der heißen Zone des Herzens in die temperirte, an sich weder kalte, noch warme Region der Phantasie; er unterwirft sie als einen bloßen Stoff der freien Bildungskraft des Dichtergeistes, der an und für sich selbst über jeden Gegenstand als Stoff steht, gleichgültig dagegen ist, daher jeden ohne Ausnahme mit gleicher Liebe behandeln kann; er macht sie zu allgemeinen Gegenständen, die daher auch nur allgemeine Empfindungen einflößen, aber nicht das specielle religiöse Interesse; er erhebt sie in das Pantheon der Schönheit. Fromme Katholiken — nicht minder fromme Protestanten — machten den neuern Dichtern darum besonders ihre Vermischung des Christlichen und Heidnischen zum Vorwurf. (S. z. B die Auszüge, die Bayle aus Baillet's Jugemens des Savans sur les prin-

cipaux Auteurs in seinen Nouvelles de la Rep. d. Lett. gibt p. 715, 16. p. 757 u. s. w.) Aber es ist die größte Kurzsichtigkeit, wenn man diese Vermischung nur in formellen Frivolitäten, wie z. B. in der Anrufung der heidnischen Gottheiten oder in den Gegenständen, nicht in dem Geist, dem Wesen der Poesie, selbst auch der religiösen Poesie finden will. Ein religiöses Gedicht — wenn es anders auf den Namen eines Kunstwerkes Anspruch machen darf, nicht blos eine Einfassung frommer Gedanken in Verse ist — hat immer auch als Gedicht, abgesehen von seinem religiösen Gegenstand, Werth; es ist Etwas, unabhängig von ihm, es entspricht den Anforderungen an ein Gedicht überhaupt, der Gegenstand sei welcher er wolle, und diese Forderungen constituiren nicht das Formelle, sondern das Wesen eines Gedichts. Auch der religiöse Dichter opfert daher nolens volens der heidnischen oder richtiger allgemeinen Gottheit der Schönheit. Alle Poesie ist vom Standpunkt des strengen Katholicismus und Protestantismus aus Götzendienst; denn das religiöse Gedicht, vorausgesetzt, daß es wirklich ein Gedicht ist, hat als Gedicht seine eignen Reize, es erweckt nicht nur, nicht rein religiöse, sondern zugleich selbstständige, selbst= und wohlgefällige Empfindungen; werden diese gleich stets in Verbindung mit religiösen Vorstellungen und Gefühlen empfunden, so werden sie doch auch für sich selbst herausgeschmeckt. Der rein, der wahrhaft, der streng religiöse Sinn verschmäht darum solche Vermischung des Aesthetischen und Religiösen. Der religiöse Dichter befindet sich in einem Zwiespalt; er will den Himmel, ohne doch die Erde fahren zu lassen. — Der Widerspruch der Kunst mit dem Wesen des Katholicismus geht übrigens auch schon daraus hervor, daß der fromme Katholik es für Eitelkeit, für Sünde hält, sich abbilden zu lassen, wie z. B. der heilige Ignatz (s. dessen Leben von Ribadeneira p. 395) Aber wenn es Sünde ist, sich abbilden zu lassen, so ist es auch Sünde, einen Andern abzubilden. Denn warum anders, als aus Demuth, aus Selbstverachtung verbirgt der Fromme sein Antlitz den Augen des Künstlers? Aber warum verachtet er sich? weil er dieser Mensch ist? Nein! seine Verachtung hat eine allgemeine Bedeutung; sie haßt jeden Menschen in sich; sie gilt nicht dem Ignatius als Ignatius, sondern als Menschen überhaupt, als einer Creatur; ihr Sinn ist: auch du sollst dich nicht mahlen lassen; Menschen=Bilderschau ist Götzendienst; Gott oder Christus oder die heilige Jungfrau oder die Heiligen sind das allein Anschauungswürdige. Wären daher alle Katholiken so gesinnt, wie der heilige Ignatz und andere ächte Katholiken, wären sie keine sich selbst untreue, inconsequente, falsche, ihre Religion verläugnende Katholiken gewesen, so hätten wir von ihnen keine Bilder, wenigstens keine anderen Bilder als religiöse. Aber selbst auch religiöse Bilder sind nur dann, wie schon oben entwickelt, Bilder im Geiste des Katholicismus, wenn sie für sich selbst werthlose, ja gottserbärmlich schlechte Bilder sind, Bilder, die nur den Werth von Erinnerungszeichen haben — eine Bedeutung, die Reliquien in einem noch höhern Grade zukommt — Bilder, die auch auf dem Ge=

biete der Kunst das menschliche Nichts und Unvermögen uns vergegenwärtigen, nicht den Menschen mit einer eitlen Bewunderung irdischer Werke und ihrer Meister erfüllen! — Wo kein Sinn für die schöne Form überhaupt ist, ist auch kein Sinn für die Kunst. Der Frömmigkeit — selbst schon einiger Kirchenväter — widersprach es, sich Christus schön vorzustellen; es war ihr ein erbaulicher Gedanke, daß strenge Büßungen seinen Leib so verzehrt und ertödtet hatten, daß er schon in seinem 30sten Jahre wie ein Fünfziger aussah und sein Gesicht so runzlich, so häßlich war, daß man ihn für einen Aussätzigen nehmen konnte. (la Mothe le Vayer Lettre 15 de la beauté. Oeuv. T. X.) Aber ist nicht da der Kunstsinn verdammt, die erste und wesentlichste Anlage zur Kunst vernichtet, wo die Häßlichkeit sanctionirt ist? Nicht da die Abgeschmacktheit die oberste ästhetische Regel, wo die körperliche Verschrobenheit das Normale ist? Ist da die Kochkunst zu Hause, wo todte Ratten und Mäuse aus Frömmigkeit mit Appetit verzehrt werden? Ist da, wo die Mortification des Leibes für die höchste Tugend gilt, nicht auch die höchste Tugend des Malers — wenn nun einmal das angeborne Laster der Pinselei nicht gelassen werden kann — Leiber zu malen, die keine Leiber sind, Leiber, wie man sie nirgends hier auf dieser verderbten Erde antrifft? Sind also nicht, wenn ihr nun einmal durchaus Bilder in eurer Kirche haben wollt, allein jene abscheulichen, ekelhaften, unförmlichen Heiligen und Märtyrerbilder des Mittelalters, die nur frommer Sinn, aber nicht Kunstsinn hervorbrachte, die normalen, gesetzmäßigen, dem Geiste der Kirche entsprechenden und angehörigen Bilder, die Bilder, deren ihr euch als eurer Produkte, als ächtkatholischer Bilder rühmen dürft? „Schönheit, sagt der Pater Lechner, — ganz im Sinne der normalen katholischen Frömmigkeit — ist der Tugend der Demuth sehr gefährlich. In Würzburg hat sich deßwegen ein Junger von Adel und großem Vermögen das Angesicht mit Koth bespritzt und ist im Bettleranzuge um Almosen gegangen." (A. Bucher die Jesuiten in Bayern p. 108) Aber ist ein mit Koth bespritztes menschliches Angesicht ein ästhetischer Anblick? Wohl ist er ein dem frommen Sinn wohlthätiger, weil rührender, erbaulicher, demüthigender Anblick, aber der fromme Sinn und der Kunstsinn sind sich radicitus entgegengesetzt. Entgegne mir Keiner gedankenlos das Exempel des Malers Fiesole, der nie malte, ohne vorher mit Innigkeit zu beten. (S. Kapp's Italien 1837. p. 552.) Auch der Soldat stärkt sich durch Gebet zur Schlacht, wo er seinen Nächsten niedersticht. — In der Beschreibung, welche (Pascals Lettres Provinc. Edit. Paris 1832 p. 212) ein Jesuit von einem katholischen Heiligen gibt, heißt es daher ausdrücklich: Il est sans yeux pour les beautés de l'art et de la nature.... Une belle personne lui est un spectre. Aber sind denn nicht die wahrhaft frommen Katholiken, die Heiligen, die Muster der Nachahmung für die übrigen Katholiken? Sollen also nicht auch diese ohne Augen für die Schönheiten der Natur und Kunst sein? Die Kirche sanctionirte allerdings die Bilderverehrung. Aber es heißt ausdrücklich.... sanc-

torum apostolorum etc. imagines colimus, non in materia aut in coloribus honorem constituentes .... cum sciamus juxta Basilii magni sententiam, quod imagini honor exhibitus ad ipsum prototypum referatur. (B. Carranza Summa omnium Concil. Edit. Antwerpiae 1559 p. 280, 281.) Aber ein schönes, ein wahres Bild ist eben ein Bild, welches sich auf sich selbst bezieht, um sein selbst willen, nicht um des Heiligen willen verehrt wird, das religiöse Interesse dem ästhetischen, seinem Interesse subordinirt, ja aufopfert. Der usus pius et utilis imaginum ist nicht an ihre Kunstbeschaffenheit gebunden, sie ist vollkommen gleichgültig eben sowohl für den gemeinen Katholiken, der nur einen religiösen Sinn, als für den wahren Katholiken, welcher seinen allenfallsigen ästhetischen Sinn als ein irdisches Gelüste ertödtet hat; ja die Schönheit widerspricht selbst dem usus pius, dem Zwecke, um dessen willen die Bilder die Kirche sanctionirt, denn sie zieht Auge und Herz ab von dem Prototyp. Wer einmal schöne Heiligenbilder liebt, schätzt bald mehr die Bilder, als die Heiligen, bekommt oder hat schon Liebe zu Bildern überhaupt, wird gleichgültig gegen den religiösen Stoff. Ein wahres katholisches Bild wäre nur ein solches, welches den Heiligen, abgesondert von dem Menschen, rein von allen störenden menschlichen Zügen darstellte. Ein schönes Bild, ein Bild im Sinne der Kunst ist also kein Bild im Sinne des Katholicismus, vielmehr ein Bild gegen den Sinn, gegen die Absicht, gegen den Willen, wenigstens den wahren, bessern Willen der Kirche. Historisch ist übrigens der Antikatholicismus der Kunst schon dadurch erwiesen, daß zu der Zeit, wo wirklich ästhetischer Sinn wieder erwachte, das katholische und überhaupt religiöse Interesse schwand oder wenigstens ihm subordinirt wurde. A. Politian zog die Oden Pindar's Davids Psalmen vor. Der Cardinal P. Bembo warnte vor der Lektüre des Paulus, und wollte selbst nach Einigen nicht die Bibel und sein Brevier lesen, um nicht seinen schönen lateinischen Styl zu verderben. Leo des X. ästhetischer Sinn gereichte der katholischen Kirche eben nicht zum Vortheil. — Aber wie mit der Kunst, st es mit der Wissenschaft. Wahre Fromme verwarfen sie. Unter Paskals Papieren fand man folgende Note von seiner Hand: Ecrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences: Descartes. Charmant! Also nur das effleurer, aber nicht das approfondir der Wissenschaften, nur das oberflächliche Wissen, das Wissen, mit dem es kein Ernst ist, billigt der ächtfromme Sinn. Wie sehr paßt auch hierauf, was dort auf die Frage des frommen, aber noch zweifelnden Jüngers:

Wozu ist aber denn im Leben
Vernunft dem Menschen beigegeben?

der Meister der Zunft antwortet:

Daß er die Bibel brav exegesirt
Interpretirt und interpolirt
Und allenfalls noch obendrein,
Doch besser wärs er ließ' es sein,
An der Historie sich amüsirt
Und die Natur von Außen studirt.

Der Widerspruch der Wissenschaft mit dem Geiste oder Ideal der ächtkatholischen Frömmigkeit — und nur daran dürfen wir uns anhalten, nicht an diese oder jene empirische Erscheinung — ist übrigens schon hinlänglich dadurch ausgesprochen, daß sich für diesen Geist die Wissenschaft überhaupt in die Klasse des Irdischen, Weltlichen, damit des nicht zum ewigen Heile Gehörigen, des Entbehrlichen, des Ueberflüssigen stellt. Wer wird aber mit dem Irdischen sich abgeben, wenn ihm der Himmel offen steht? Wer nicht den Umgang mit den Heiligen, den seligen Geistern, den Engeln dem Umgang mit den Profanscribenten oder gar mit Thieren, mit Pflanzen und Steinen vorziehen? Wer kann noch Geschmack finden an der Erdbirn der Wissenschaft, wenn er schon das himmlische Manna genossen? Wer läugnen, daß solche gemeine Kost seinem verwöhnten Gaumen widerspricht? Wo die Wissenschaft überhaupt die Bedeutung eines dem höchsten Interesse Gleichgültigen und Aeußerlichen hat, da hat sie kein Interesse, wenigstens für den, — und dieser allein entscheidet — dessen Interesse eben dieses höchste Interesse ist. Wo die Wissenschaft überhaupt etwas Irdisches, Weltliches ist, gegenüber einem Himmlischen, Göttlichen, da hat sie nur die Bedeutung eines Spieles, eines Zeitvertreibs, da sind die wissenschaftlichen Arbeiten höchstens nur operae subsecivae. Was man aber nur in müßigen Nebenstunden treibt, das ist auch nur eine Nebensache, Etwas, was einem außer seinem eigentlichen Berufe, seiner wesentlichen Bestimmung und Thätigkeit liegt. Eine solche Bedeutung hat aber die Wissenschaft überhaupt, d. h. die Wissenschaft an und für sich selbst da, wo nur ein gewisses Genre von Wissenschaft oder nur die Wissenschaft eines bestimmten Gegenstandes oder Inhaltes geheiligt ist; denn da gibt der Wissenschaft nur der Gegenstand, der überdies nicht nothwendig die Wissenschaft zu seinem Gefäße hat, ja durch den einfältigen, demüthigen Glauben mehr gefeiert wird, einen Werth; sie für sich selbst hat keinen. Wo die Wissenschaft nur durch einen bestimmten heiligen Inhalt geheiligt wird, ist die wissenschaftliche Thätigkeit als eine profane — gleichgültig, ob laut oder stillschweigend — ausgesprochen, und, als eine solche, für den heiligen Sinn eine verpönte, verworfne, verdammte Thätigkeit — eine Thätigkeit, die ihm widerspricht. Nur der Stoff verdeckt diesen Widerspruch, hüllt ihn in ein mysteriöses Dunkel; aber diese scheinbare Eintracht verschwindet, der Widerspruch kommt zum Vorschein, so wie die wissenschaftliche Thätigkeit die Schranke dieses Stoffes überschreitet. Allerdings widerspricht also weder dem katholisch-religiösen Sinne, in Beziehung auf welchen allein bisher die Wissenschaft betrachtet wurde, noch der katholischen Kirche die heilige katholische Theologie — sie konnte ihrer ja schon aus äußerlichen Gründen nicht entbehren — aber die Wissenschaft widerspricht ihrem Geiste und Wesen. In den frühern Zeiten, — und nur aus diesen kann man erkennen, was ächtkatholisch oder nicht ist, weil sich hier die Kirche noch nicht so verweltlicht hatte, wie später — so zur Zeit des Rabanus Maurus, wurden bekanntlich

die Wissenschaften, wenn irgend wo in einem Menschen ein wissenschaftlicher Trieb erwacht war — ein Trieb, der hoffentlich nicht aus dem Katholicismus, sondern aus dem eingebornen Bedürfniß der Menschheit entsprungen war — nur zum Zweck des theologischen oder kirchlichen Interesses gebilligt und getrieben; sie für sich selbst waren, so zu sagen, nicht koscher. Aber wo die Wissenschaft um des Brodes willen — es sei himmlischer oder irdischer Natur — getrieben wird, ist kein wissenschaftlicher Geist; wo aber kein wissenschaftlicher Geist, keine Wissenschaft. — Merkwürdig und besonders charakteristisch ist das Schicksal des Aristoteles im Mittelalter. Auch er war anfänglich eine verbotene Waare. 1209 wurde seine Metaphysik, in Paris wenigstens, bekannt, aber noch in demselben Jahre von einem daselbst gehaltenen Concilium verdammt, und sub poena excommunicationis verboten, ne quis eos de caetero scribere et legere praesumeret vel quocunque modo habere, weil sie nicht nur zu den Ketzereien des Almarich — eine unbegründete Beschuldigung — Gelegenheit gaben, sondern auch in Zukunft zu andern noch nicht erfundnen Ketzereien geben könnten. (Joan. Launoii Theol. Paris. de Varia Arist. Fortuna in Acad. Par. in einer Ausgabe von 1720 Witemb. v. J. H. ab Elswich p. 127. c. I.) Im Jahre 1215 bestätigte ein päpstlicher Legat dieses Verbot; mit der Methaphysik werden zugleich die Bücher de philos. naturali genannt und verboten. Aber dafür führte er die arist. Dialektik ein, welche die bisher gebräuchliche Dialektik Augustin's verdrängte, wobei Launoi die Bemerkung macht: Augustinus Aristoteli, Christianus videlicet Gentili cessit. (c. 4 u. 5) Gregor IX verbot gleichfalls 1231 die libri naturales, worunter nach L. und Heumann (Acta Phil. p. 694 T. I.) vielleicht auch die Metaphysik begriffen wird, jedoch nur so lange, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati. 1265 verbietet ein päpstlicher Legat wieder die Metaphysik und Physik, und zwar schlechtweg. 1366 dagegen werden sie von zwei Cardinälen nebst noch andern Schriften des A. nicht nur erlaubt, sondern selbst legitimirt, und Nicolaus V billigte nicht nur alle Werke des A., sondern er befahl auch, sie von Neuem ins Lateinische zu übersetzen, damit sie um so leichter verstanden würden. (c. 9 u. 10) Woran sollen wir uns nun in diesen Widersprüchen anhalten? Was stimmt mit dem Katholicismus überein? Die Erlaubniß oder das Verbot des Aristoteles? Die Empirie sagt: beides; die Philosophie stimmt ihr bei, aber sie macht folgenden wichtigen Unterschied: allerdings stimmt die Erlaubniß des A., also der Wissenschaft — denn den A. können wir als den Repräsentanten derselben ansehen — überein mit dem mit sich selbst nicht übereinstimmenden, mit dem seinem Begriffe widersprechenden, dem rein weltlichen Katholicismus, der, so wie er sich einmal in der Welt eingebürgert hat und seiner Existenz sicher ist, oder auch umgekehrt, so wie seine Existenz gefährdet ist — allmächtig ist ja der Selbsterhaltungstrieb, — alles Mögliche mit sich verbinden kann; aber sie widerspricht dem mit sich einigen, dem sich selbst treuen, dem an seinem Begriffe festhaltenden Katholicismus.

Auch Thomas Aquino wurde canonisirt, und doch hatte er die Schriften des A. commentirt, als noch das päbstliche Verbot auf ihnen lastete. Will man dieses Verbot auch nur auf Paris ausdehnen, oder den Thomas A. sonst wie entschuldigen oder rechtfertigen, und mag diese Rechtfertigung auch begründet sein: so bleibt doch gewiß, daß wenigstens seine Verbindung der heidnischen Philosophie mit der Theologie ausdrücklich dem Verbote Gregor's IX widerspricht, denn vor der schon oben citirten, von Launoi angeführten Stelle heißt es, daß die magistri artium über den Priscian lesen und die Physik des A. nur so lange nicht gebrauchen sollen, bis sie castigirt sind, dann aber: magistri vero et scholares T h e o l o g i a e in f a c u l t a t e, q u a m p r o f i t e n t u r, se studeant laudabiliter exercere: nec P h i l o s o p h o s se ostentent, sed satagant fieri Theodidacti .... de illis tantum in scholis quaestionibus disputent quae per libros T h e o l o g i c o s et sanctorum Patrum tractatus valeant terminari. Die Pariser theologische Fakultät verklagte daher auch den Thomas bei der Curie. Unter den Irrthümern von ihm wird auch der gerügt, daß er gesagt habe, Gott könne nicht Alles, nicht, was sich widerspricht. Ueberhaupt waren die strengkatholischen Theologen gegen das Studium der Philosophie und ihre Verbindung mit der Theologie. Launoi führt mehrere an. Vincentius Ferrerius — noch dazu ein Heiliger geb. 1346 † 1419 — z. B. sagt: praedicate Evangelium, quia praedicare verba damnatorum damnatio est: dicit enim Hieronymus, quod Aristoteles et Plato in inferno sunt. Wenn man daher läugnen will, daß die Toleranz gegen die Philosophie, die Wissenschaft überhaupt, ein Widerspruch des Katholicismus mit sich selbst war, daß überhaupt die wissenschaftliche Thätigkeit nicht im Einklang mit dem W e s e n des Katholicismus steht, daß der Wissenstrieb der Scholastiker nur auf dem Nitimur in Vetitum beruhte: so muß man auch zugeben, daß die Schwelgereien und alle sonstige ihrem Berufe widersprechende Handlungen der Geistlichkeit, daß das weltliche Leben der Mönchsorden, ihre himmelschreienden Peccata gegen die ursprünglichen Regeln im Einklang mit diesen und überhaupt mit den Principien des Katholicismus stehen; denn dasselbe, was praktisch das weltliche Leben der Geistlichkeit, ist theoretisch die Beschäftigung mit der weltlichen Wissenschaft, mit der Wissenschaft überhaupt; denn das wissenschaftliche Interesse ist überall sich selbst gleich, beruht überall auf demselben Grunde, auf demselben Triebe, die Materie sei nun eine heilige oder profane. Wenn man daher das, was die Katholiken für die Wissenschaften gethan haben, dem Katholicismus als Verdienst anrechnen will, so ist das gerade so viel, als wenn man die Waffenthaten katholischer Bischöffe der katholischen Religion als Verdienste um die Kriegskunst, die sich vielleicht auch wirklich manche Bischöffe erworben haben mögen, was ich aber nicht weiß, anrechnen wollte. Daß dergleichen Thaten der katholischen Kirche als einer weltlichen Macht zukommen, wollen wir allerdings nicht streitig machen, denn, wenn die Kirche, wie der Cardinal Pallavicini behauptet — eine Behauptung, die übrigens kein Sollen, sondern ein Faktum ausdrückt —

wie eine Monarchie eingerichtet sein, ansehnliche Würden und Aemter zu vergeben haben, Staat machen muß, um durch äußerliches Gepränge schon den Ungläubigen Respect einzuflößen: so darf gewiß auch nicht das Schwerdt, als das imponirendste Attribut einer Macht, der Kirche abgehen, allein wir abstrahiren hier davon, betrachtend den Katholicismus nur von seiner inneren, seiner bessern Seite. Noch mehr aber als aus dem allgemeinen Gegensatz von Himmel und Erde, erhellt aus den speciellern Attributen des Katholicismus, wie sehr der Geist des Katholicismus und der Geist der Wissenschaft zwei sich widersprechende, absolut unverträgliche Dinge sind. Diese Attribute sind: — wir abstrahiren auch hier nämlich wieder von der politischen Seite des Katholicismus, von seinem Despotismus, seinen Inquisitionsgerichten, wir betrachten ihn nur von seiner gemüthlichen Seite — die Mirakel, die Tradition, der Antiquitätscultus, der Autoritätsglaube, die Idiosynkrasie der Ketzerscheu. Der Mirakelglaube ist im Katholicismus ein schlechthin unbegränzter Glaube. Die Schranke, welche die Scholastiker der Wunderthätigkeit setzten mit der Behauptung, daß die Allmacht nicht das sich Widersprechende thun könne, ist eine Schranke, an die sich nur der Verstand, nicht der Glaube bindet, eine Schranke, die überdieß aus antikatholischem, aus heidnischem, philosophischem Geiste gekommen ist. Die Wunderthätigkeit ist nicht nur eine Eigenschaft Gottes, sondern auch der Heiligen; fast kein Heiliger ist, der nicht während seines Lebens oder doch nach seinem Tode Wunder that. Der heilige Ignatz von Loyola thut zwar keine Wunder bei Ribadeneira in der ältern Ausgabe, die hier citirt wurde, wo die Wunder von ihm sogar für unnothwendig erklärt werden, (Libr. V. c. 13.) um einen Heiligen als Heiligen zu bestätigen, aber wohl in den spätern Ausgaben. Das Wunder gehört zur vollständigen Legitimation eines wahren Heiligen. Aber wenn auch der heilige Ignatius keine Wunder gethan hat, so hat dafür sein Freund, der heilige Xaverius diesen Schaden reichlich ersetzt. Bayle macht in seinen Nouvelles de la Rép. des Lettres über eine Schrift: Xaverius Thaumaturgus, worin eben die Wunder dieses Heiligen erzählt wurden, folgende köstliche Bemerkung: On ne vit jamais plus de miracles que l'on en voit dans ce Livre. On ne sauroit faire un pas, sans y en trouver, et l'on demanderoit volontiers, qui des deux doit passer pour le m i r a c l e, ou l' i n t e r r u p t i o n, ou le c o u r s de la Nature. On ne sait où est l'exception et où la regle, car l'une ne se présente gueres moins souvent que l'autre. p. 350. Aber was hier B. nur in Bezug auf einen speciellen Fall sagt, das gilt im Allgemeinen von dem Wunderglauben des Katholicismus. Die Wunder sind unbeschränkt nicht nur der Zeit und Zahl, sondern auch dem Gegenstand und der Qualität nach. Die Mönche setzten selbst die Wunder und Thaten ihrer Stifter den Wundern Christi gleich oder selbst über sie. (S. z. B. B. Diction. A. François d'Assise. Rem. N.) Aber der Mirakelglaube, zumal der unbegränzte, widerspricht absolut dem wissenschaftlichen Geiste; wo er herrscht, ist

der Unterschied zwischen Traum und Wahrheit, Absurdität und Vernunft aufgehoben. Der wissenschaftliche Geist ist zu ernst, um an mirakulösen Possen, die nur einer kindischen Phantasie imponiren können, Geschmack zu finden. Wo daher in einem Kopfe der Mirakelglaube spukt und er kommt an die Wissenschaft, namentlich der Natur, so wird er uns die albernsten Träumereien statt wissenschaftlicher Wahrheiten darbieten, wie der Jesuit A. Kircher. Das Mirakel betrügt den Menschen; es macht ihn irre nicht nur an seinen Sinnen, sondern auch an seinem Verstande, seiner Vernunft; es bringt ihm den Glauben bei, daß es keine Wahrheit gibt, daß alles nur Trug und Schein ist, oder hat wenigstens die Wirkungen dieses Glaubens. Aber wie der Mirakelglaube das Studium, den Sinn und Geist besonders der Naturwissenschaft verdirbt, ja tödtet, so tödtet der Traditionsglaube den Geist der Wissenschaft, namentlich der Geschichtsforschung. Beide sind sich absolut entgegengesetzt. Die Geschichte beginnt, wo die Tradition — die Tradition, in ihrer ursprünglichen, allgemeinen Bedeutung betrachtet, aber wo einmal die Tradition, wenn auch nur unter gewissen Bedingungen und Einschränkungen, für eine Quelle gilt, da macht sich auch der Geist der Tradition überhaupt, die Tradition in ihrer unbeschränkten Bedeutung geltend, wie dieß denn wirklich der Fall im Katholicismus war (s. hierüber auch B. Dict. Art. Papesse. R. G. u. L.) — wo, sage ich, die Tradition aufhört zu leben; diese ersetzt jene — beim Volke vertritt die Tradition die Stelle der Geschichte — aus Mangel eines andern Organs der Mittheilung oder aus Indifferenz dagegen, aber die Geschichte verdrängt die Tradition aus Ueberzeugung von ihrer Trüglichkeit. Diese ist ein schöner Traum, jene die nackte Wirklichkeit. Die Tradition bekümmert sich nicht darum, ob das, was ihr gesagt wird, wirklich so gewesen ist, wie es erzählt wird; sie zweifelt nicht; sie ist stets guter Dinge, eben weil sie nichts weiß von dem schmerzlichen Unterschiede zwischen Lüge und Wahrheit, zwischen Schein und Wesen; aber die Geschichte ist ernst, nachdenklich kritisch, mißtrauisch. Kurz, beide sind sich absolut entgegengesetzt. Wo und wie daher im Katholicismus geschichtlicher Geist auftrat, erfuhr er stets den lebhaftesten Widerspruch, weil es unvermeidlich war, daß er nicht mit der Tradition in Collision kam. Abälard wurde wegen seiner Aeußerung, daß der heilige Dionysius Areopagita nicht der erste Apostel Frankreichs gewesen sey, von dem Abt seines Klosters in's Gefängniß geworfen. Launoi kam selbst in seiner Zeit noch in das Geschrei eines Ketzers, eines Zerstörers der Religion, als er nachgewiesen, daß wirklich der heilige Dionysius nicht der erste Apostel der Franzosen gewesen, die heilige Magdalena nicht in die Provence gekommen sey, die Carmeliter nicht vom Elias abstammten. (Bayle Dict. Art. Launoi Rem. F. und Q., wo Bayle dann die Bemerkung macht, daß ungeachtet Launoi unzählige Einzelne von der Nichtigkeit dieser Sagen überzeugt hätte, dennoch nach wie vor dieselben Mährchen, dieselben Mißbräuche und Ceremonien fortbeständen und dann sagt: La prospêrité de Rome Chretienne tout comme celle de Rome Pai-

enne a pour base la conservation des vieux rites.... En nos jours, disoit un Sousprieur de S. Antoine, gardons nous de novalitez.) Der geschichtsforschende Geist wollte zwar innerhalb des Katholicismus nicht der Tradition überhaupt, sondern nur dieser oder jener Tradition etwas anhaben — auch Launoi wollte nur die falschen Traditionen, nicht die Tradition selbst aufheben — aber in diesem Widerspruch mit einer bestimmten Tradition kommt nur zum Vorschein der allgemeine Widerspruch zwischen dem geschichtlichen Geiste und Traditionsglauben. Wer einmal den Glauben an eine Tradition aufhebt, der hebt den Glauben an die Tradition überhaupt auf; die Tradition beruht nicht auf Prüfung, auf Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschem, sie verträgt daher auch keine Prüfung, keine Unterscheidung; aber sie verschmäht sie auch; sie ist selig in ihrem Glauben; sie beruht nur auf Glauben, sie will und kann also auch nur gläubig, unkritisch aufgenommen werden. Wo daher eine Unterscheidung zwischen falscher und wahrer Tradition gemacht wird, da ist bereits der Glaube, der Geist der Tradition verschwunden; diese Unterscheidung ist nur eine List des Verstandes, womit er seinen Widerspruch mit der Tradition überhaupt, mit dem Wesen derselben verdecken will. Die Tradition bekümmert sich nicht um historische Wahrheit, so wenig als das Wunder um die Wirklichkeit. Die Frage an das Wunder: bist du geschehen, ist dem Wunder eine sinnlose Frage; die Frage an die Tradition bist du wahr? d. h. bist du nicht mehr Tradition, sondern geschichtliche Wahrheit, geht eben so aus einem Kopfe hervor, der sich nicht mehr in die Tradition hineindenken kann, der sich mit ihr entzweit hat. Aber wie das Mirakel die Naturwissenschaft, die Tradition die Geschichte, so hebt der Antiquitätscultus und Autoritätsglaube die Philosophie auf. Wo das Alter für ein Zeichen der Wahrheit, die Neuheit für ein Zeichen der Ketzerei, die Ketzerei für ein Zeichen der Falschheit gilt, da ist der Geist des Denkens, der Geist der Philosophie radicitus aufgehoben. Wo überhaupt das praejudicium autoritatis herrscht, da ist dem Geist das Urtheil vorweggenommen. Das Urtheil ist die primitive Macht des Geistes; im Urtheil beginnt der Geist; wo kein Urtheil, kein Geist. Das Urtheil ist der Souveränitätsakt des Geistes, ein Akt der Freiheit, der Selbstständigkeit, der eigentlich geistige Akt, der Akt, wodurch der Geist Geist ist. Wo daher das Vorurtheil herrscht, da hat der Geist seinen Anfang nicht in sich selbst, da bleibt ihm nur eine secundäre, geistlose Thätigkeit übrig, keine andere, als die, Folgerungen aus Sätzen, die er nicht aus sich geschöpft hat, sondern die bereits vor ihm entschieden sind, herauszuziehen. Nur hierin liegt der wahre Grund von der Bedeutung der Syllogistik im katholischen Zeitalter. Die Syllogistik und Sophistik ist die einzige rationelle Thätigkeit, die innerhalb des Katholicismus, wo er wenigstens noch eine Macht und Wahrheit, nicht Schein und Lüge ist, dem Geist übrig gelassen wird. Das Praejudicium ist das Judicium des Katholicismus, der Autoritätsglaube sein specifisches Wesen, was darüber hinausgeht,

ist Antikatholicismus. Jedem Fortschritt in der Wissenschaft, jedem selbstständigen Urtheil, jedem neuen Gedanken hat daher der Katholicismus aus allen Leibeskräften sich entgegengestemmt. (S. z. B. auch B. Repub. des Lett. p. 191.). Selbst die richtige Aussprache des lateinischen Buchstaben Q galt einst der Pariser Theologischen Fakultät für eine verbrecherische Ketzerei. Es scheint unglaublich. Aber hier die Beweisstelle. Sub annum 1550, cum Professores regii sinceriorem Latinae linguae pronuntiationem sensim introducere coepissent, moleste ferebant cum alii, tum praesertim Sorbonici, inveteratam loquendi consuetudinem Gallorum improbari, ut quae pueri didicissent, senes perdenda fateri cogerentur: in primis vero de sono ipsius literae Q ambigebatur.... Jam cum sacris addictum hominem ob genuinam pronuntiationem amplissimis proventibus Sorbonici spoliandum curassent, et lite coram Senatu Parisiensi contestata, ne miser ille ob grammaticam haeresin (ut illi vocabant) theogicis fructibus jure excideret, periculum esset: professores regii et inter hos Petrus Ramus facto agmine in Curiam convolant etc. (Freigius in Vita Rami in Bs. Diction. Art. Ramus. Rem. G.) Glücklicher Weise hatte die weltliche Macht so viel Ehr- und Rechtsgefühl, daß sie den grammatikalischen Ketzer freisprach und der theologischen Fakultät zum Trotz statt Kiskis Quisquis auszusprechen erlaubte. Ein ähnliches Beispiel ist dieses. In Frankreich suspendirte ein Bischof einen Canonicus, weil er beim Messelesen statt Paraclytus, wie es bisher in der Kirche gebräuchlich war, Paracletus ausgesprochen hatte. Schon von dem XI. Jahrh. an, hatte man nämlich auf Veranlassung eines Griechen in der katholischen Kirche darüber gestritten, ob man Paracletus sagen sollte. Aber man wagte nichts zu ändern in der Aussprache dieses Wortes, parce que c'etoit l'usage de lire ainsi, et qu'il ne faloit rien innover. Das Schönste aber ist, daß die Pariser theologische Fakultät 1526 den Erasmus unter anderm auch deßwegen verurtheilte, weil er behauptet hatte, man müsse Paracletus sagen. (B. Dict. Art. Paraclet. Rem. B.) Köstliche Beispiele von der unglaublichen Verstocktheit der Scholastiker führt Galiläi in seinem Dialogus de Systemate Mundi (Colloq. II. August. Treboc. 1635.) an. Ein berühmter Arzt zu Venedig demonstrirte ad oculos in einer anatomischen Vorlesung, daß der größte Nervenstamm vom Hirn ausgehe und nur ein sehr dünner Faden gleich einem Funiculus zum Herzen dringe, und wandte sich dann mit der Frage an einen anwesenden Peripatetiker, ob er sich noch nicht überzeugt habe, daß der Ursprung der Nerven das Gehirn und nicht das Herz sey? Aber der Peripatetiker, richtiger: katholische Philosoph gab zur Antwort, nachdem er sich eine Zeit lang besonnen hatte: equidem ita aperte rem oculis subjecisti, ut, nisi textus Aristotelicus aperte nervos ex corde deducens obstaret, in sententiam tuam pertracturus me fueris. Ich sagte: richtiger der katholische Philosoph (freilich auch eine contradictio), denn was anders war dieser verstockte Autoritätsglaube der Scholastiker, als die Erscheinung von dem Autoritätsglauben des Ka-

tholicismus überhaupt auf dem Gebiete der Philosophie? Selbst Paskal war — und zwar nicht nur in religiösen Dingen, sondern auch auf dem an sich freien Felde der Physik — so sehr noch von dem Vorurtheil des Alterthums besessen, daß er nur mit großem Widerstreben, nur mit schmerzlichem Bedauern die alte Meinung von dem Horror vacui aufgab. Der Geist des Katholicismus ist daher eben vermöge dieses seines Traditions-, Antiquitäts-, überhaupt Autoritätsglaubens der Geist der Abhängigkeit und Mittelbarkeit (um mich dieses abstrakten Ausdruckes zu bedienen), aber der Geist der Wissenschaft ist der Geist der Unmittelbarkeit. Der Katholicismus schiebt überall zwischen das Subjekt und Objekt ein Mittelding ein — selbst Christus hat seinen Stellvertreter. Aber der wissenschaftliche Geist duldet nichts zwischen sich und seinem Gegenstande in der Mitte; Wissenschaft beginnt nur, wenn der Mensch die Dinge im Original, in der Ursprache zu lesen beginnt, wenn er das Wasser des Lebens nicht aus den Händen eines Andern, als ein schon überschlagenes, empfängt, sondern frischweg von der Quelle sich selbst holt. Wissenschaftlicher Geist geht überall auf den Ursprung zurück, weil er selbst ein ursprünglicher und urkräftiger Geist ist. Simile simili gaudet. Aber der Katholicismus liest nicht im Urtext die Dinge; er ist befriedigt mit der Uebersetzung; gleichwie die Scholastiker statt an der Natur, an der Physik des Aristoteles, statt an dem Aristoteles in eigner Person, an einem Stellvertreter desselben, einem übersetzten Aristoteles sich begnügten. Ganz konsequent, ganz im Einklang mit ihrem innersten Wesen setzte daher auch die Kirche die Vulgata an die Stelle der Urkunde, mit dem Verbote, von ihr abzuweichen. Zwar haben viele Katholiken geläugnet, daß damit die Vulgata für unverbesserlich erklärt oder gar ihr mehr Autorität, als dem Bibeltexte selbst eingeräumt worden sey. Aber Bayle bemerkt: Bien des Docteurs Catholiques n'ont pas entendu le sens du Concile, car ils n'ont pû souffrir qu'on crût qu'il restoit encore des fautes dans la Vulgate. Il a y de grands Hommes, qui pour avoir crû cela ont couru risque de leur vie dans les prisons de l'Inquisition, comme le rapporte Mariana. Leon Allatius a fait mention d'un Decret de la Congrégation générale des Cardinaux, daté du 17. Janv. 1577, portant, qu'il ne faloit pas s'ecarter de la Vulgate, non pas même à l'égard d'une syllabe ou d'un jota. (Républ. p. 131. S. auch p. 333, und 610 Art. XI.). Endlich geht aber auch noch aus der Idiosynkrasie seiner Ketzerscheu auf's unzweideutigste hervor, daß der Geist des Katholicismus dem Geiste der Wissenschaft widerspricht. Unendlich mehr als eine gemischte Ehe löscht aus oder mäßigt wenigstens die Wissenschaft die religiösen Differenzen. In einer Seele, die die Wissenschaft mit ihrem Lichte erleuchtet hat, kann unmöglich die Furie des religiösen Parteigeistes Fuß fassen. Il ne s'agit içi point, sagt B. in der Préface zu seiner République des Lettres, de Religion; il s'agit de Science: on doit donc mettre bas tous les termes qui divisent les hommes en differentes factions et considerer seulement le point dans lequel ils se reünissent qui est la

qualité d'homme illustre dans la Rep. des Lettres. En ce sens-là tous les Sçavans se doivent regarder comme freres.... Ils doivent dire: Nous sommes tous égaux, nous sommes tous parens comme enfans d'Apollon. So spricht die Wissenschaft. Universalität, Gerechtigkeit, Unparteilichkeit sind die ersten Forderungen der Wissenschaft. Aber dem Katholiken macht es seine Kirche zur heiligsten Gewissenspflicht, nur für ihre Sache Partei zu nehmen, zu glauben, daß nur sie allein Recht hat. Die Forderung, gerecht, unparteiisch, tolerant zu seyn, zu prüfen, ob nicht auch der Andere Recht hat, d. h. zu zweifeln, ob Er Unrecht hat, ist ein Eingriff in seinen Glauben, eine Verletzung seines Gewissens. Der Katholik befindet sich daher in diesem Dilemma: entweder entspricht er den Forderungen der Wissenschaft, aber dann widerspricht er den Forderungen und dem Wesen des Katholicismus, oder er entspricht den Forderungen des Katholicismus, aber dann widerspricht er den Forderungen und dem Wesen der Wissenschaft: er vergiftet sie durch seinen religiösen Parteigeist.

3) Wer nicht liebt Wein, Weib, Gesang, der bleibt ein Narr sein Lebenlang. Dieser schöne Spruch steht zwar nicht in den symbolischen Büchern und ist folglich kein offizieller Artikel, aber gleichwohl hat er, gut und richtig verstanden, allgemeine Bedeutung. Selbst auch in religiöser Beziehung, von welcher es sich hier allein handelt, hatte der Protestantismus darin, daß er sich nur auf das Verdienst Christi stützte, dem Katholicismus mit seinen verdienstlichen Werken, seinen gewissenbeschwerenden „Traditionibus" und Ceremonien gegenüber, ein Element der Freiheit und Freudigkeit in sich. Uebrigens bedienten sich auch bekanntlich die Reformatoren des religiösen Liedes und Gesanges als eines Erweckungsmittels des Volkes.

4) Ausdrücklich heißt es in der Apologia der augsburgischen Confession Art. 11. von der Priesterehe, wo zuerst der biblische, dann der natürliche Grund angeführt wird: „So bleiben wir nun billig bei dem Spruch, wie die Jurisconsulti weislich und recht gesagt haben: daß Mann und Weib bei einander sein, ist natürlich Recht. Ists nun natürlich Recht, so ist es Gottes Ordnung, also in der Natur gepflanzt und also auch göttlich Recht. Dieweil aber das göttliche und natürliche Recht niemand zu ändern hat, denn Got allein, so mus der Ehestand jedermann frei seyn Denn die natürliche angeborne Neigung gegen den Mann, des Manns gegen dem Weib ist Gottes Geschöpf und Ordnung ꝛc." (p. 448. Christl. Concordienbuch. Baumgarten. Halle 1747.) Ob übrigens dieser Grund mit den theologischen Principien und Lehren des Protestantismus zusammenhängt, ist eine andere, aber hier gleichgültige Frage.

5) Die heilige Angela von Foligni, † 1309, (um von den physiologisch-psychologischen Kämpfen des Katholicismus wenigstens ein Beispiel hier zu geben, welches Bayle in seiner historisch-philosophischen Abhandlung vom Hexen- und Dämonenglauben anführt) hatte von den Teufeln der Sinnlichkeit nicht nur die heftigsten psychologischen, sondern auch die qualvollsten körperlichen Anfechtungen und Drangsale

zu erleiden. In corpore, sagt sie selbst, ad minimum patior in tribus locis. Nam in locis verecundis est tantus ignis, quod consuevi apponere ignem materialem ad extinguendum ignem concupiscentiae, donec confessor meus mihi prohibuit.... Vitium autem tam magnum est, quod verecundor illud dicere etc. Die brennenden Begierden, die die Teufel in ihrem Leibe erregten, vertrieben alle reinen Bilder, alle tugendhaften Gedanken aus ihrer Seele, worüber sie in solche Verzweiflung und Wuth gerieth, daß sie sich selbst die grausamsten körperlichen Züchtigungen anthat und oft nahe daran war, sich selbst zu zerfleischen. Tormenta et passiones animae quas sine comparatione acerbiores et plures esse dico quam corporis, patior quasi assidue ab ipsis daemonibus.... quando anima mea videt subverti omnes virtutes et discedere.... aliquando etiam tanta ira in me venit, quod vix possum me tenere, quin me totam dilaniem, aliquando non possum me tenere, quin me horribiliter percutiam.... daemonibus sum tradita multis, qui reviviscere faciunt vitia quae horreo et quae fuerunt mortua et addunt illa quae nunquam fuerunt. Ihr ganzer Leib war bedeckt mit Wunden, die ihr die Teufel geschlagen... non remanet in me aliquod membrum, quod non horribiliter patiatur, nunquam enim sum sine dolore, sine languore continuo etc. Bayle schließt diese Leidensgeschichte mit der Bemerkung: les mystiques vous paroissent les hommes du monde les plus heureux. Il faloit donc vous convaincre par un grand exemple, qu'ils ne goûtent pas toujours c e s i l l a p s et c e s s u a v i t e z i n e f f a b l e s que vous avez luës dans leurs écrits. Rép. aux Quest. d'un Prov. pag. 660. — Köstliche Exempel von den freiwilligen Qualen des Keuschheitsheroismus bei den Jesuiten erzählt A. Bucher: „die Jesuiten in Bayern." I. B. p. 112. u. f. w. und Bayle Dict. Art. Mariana Rem. C.

6) Auch von Leibnitz wird — in Uebereinstimmung mit seinen eignen Aussprüchen — ausdrücklich bemerkt: neque enim L. ut o t i o s u s spectator naturam rerum exploravit, sed laudabile aliorum doctorum virorum exemplum imitatus Deum ejusque summas perfectiones in hoc studio suo miratus est. Scheidius der Herausgeber der Protogäa. L. Opp. Omn. T. II. P. II. p 190.

7) Memini, sagt Leibnitz, Auzoutum Gallum (ein Geometer und Astronom) virum non vulgaris doctrinae inter maxima argumenta existentiae Dei non inepte referre in diversis sexibus partium generationi dicatarum consensum. Opp. Omn. T. II. P. II. p. 144.

8) Beispiele von den innerlichen und äußerlichen Beschränkungen der Naturwissenschaft durch die Theologie. Das Fundament der Theologie ist das Mirakel. Der Apfel fällt aber nicht weit vom Stamme. Nothwendig erblickt sie daher auch in jeder abnormen Erscheinung entweder den Teufel, oder — es ist ziemlich eins — den Zorn Gottes. De phreneticis, sagt Luther, sic sentio, omnes moriones et quicunque usu rationis privantur a d a e m o n i b u s vexari vel occupari.... Nam quod Medici multa ejusmodi tribuunt n a t u r a l i b u s c a u s i s

et remediis aliquando mitigant, fit, quod ignorant, quanta sit potentia et vis daemonum. (Melch. Adam Vita L. p. 79.) Göze in seinem nützlichen Allerlei I. B. berichtet aus der Schrift eines hochgelahrten Doktors Theologiä, daß dieser selbst in jedem Raubthier nichts andres als den leibhaften Teufel selbst erblickte. Jeder naturgemäßen Erklärung hat daher die Theologie sich feindlich entgegengesetzt. Als Reaumür — um nicht bekannte, auffallende Dinge, wie das Schicksal des Verfassers der bezauberten Welt, zu erwähnen — den Peirescius, welcher einen vermeintlichen Blutregen — ein furchtbares Zeichen des Zornes Gottes — als die Excremente von Insekten erkannte, als ein Beispiel anführte, wie die Naturwissenschaft die Menschheit von grundlosen Schrecknissen befreie: da entgegneten ihm auch sogleich die Journalisten von Trevoux die fromme Bemerkung: le public a toujours droit de s'allarmer, il est coupable, et tout ce qui lui rapelle l'idée de la colère d'un Dieu vengeur, n'est jamais un sujet faux, de quelque ignorance philosophique qu'il soit accompagné etc. Sie dachten, wie R. bemerkt: pour exciter à la piété, il ne faloit pas s'embarrasser des idées exactes. Dieselben nahmen es auch sehr übel auf, als R. nachwies, daß die Metamorphose der Insekten nur eine scheinbare und daher kein Bild von der Auferstehung sey, weil dieses Bild durch seinen Gebrauch bei allen Kirchenlichtern gewisser Massen geheiligt sey (Memoir. T. II. P. II. p. 61—64). Selbst Naturforscher oder doch Theologen, die sich mit dem Studium der Natur abgaben, waren noch in diesen Vorstellungen befangen. Bei allgemeinen Landplagen, sagt Schirach in seiner Natürl. Geschichte der Schnecken p. 25, alles der Zeit, einem blinden Zufall und andern Ursachen zuzuschreiben und dennoch den ausgereckten Arm des Herrn zur Rache nicht erkennen, heißt seine Augen muthwillig verschließen." Selbst Haller hielt noch wenigstens die Mißbildungen für unmittelbare, übernatürliche Wirkungen Gottes und die Meinung, die sie aus zufälligen Ursachen ableitete, für eine gottlose Meinung. (S. hierüber Schrank, welcher noch in der Mitte zwischen der theologischen und philosophischen Betrachtung der Natur steht im III. B. seiner Fauna Boica. Ueber die Mißbildungen). — Auch der verdienstvolle Naturforscher J. Ch. Schäffer — freilich auch ein Geistlicher — betrachtete noch Raupenschaden als eine Strafe Gottes, capitulirte jedoch zugleich mit seiner Vernunft und verwickelte sich daher in den Widerspruch, daß er behauptete, man müsse solches Raupenübel nicht vor „g a n z übernatürlich und nicht vor b l o s natürlich erklären." (S. dessen Nachricht von einer Raupe 2c. Regensb. 1752.) Derselbe hatte, wie seine übrigen Zeitgenossen, nur einen religiösen Zweck bei seinen Naturforschungen. Er ging von dem theologischen Gesichtspunkt aus, daß Gott bei seinen Werken keine andere Absicht habe, als sich sichtbar zu machen, um dadurch die Menschen zur Bewunderung und Erkenntniß seiner Macht, Güte und Herrlichkeit zu führen. Gewissen Thieren hat nun Gott merkwürdige Hörner aufgesetzt und zwar, wie an dem Nasehorn, so auffallend, so handgreiflich, daß hier Keiner die Macht Gottes verkennen kann. Aber wie steht es mit den Hörnerchen, die Gott gewissen Käferchen aufge-

setzt? Diese Hörnerchen sind so klein, daß sie nur das bewaffnete Auge entdeckt, und ihre Träger so licht= und menschenscheu, daß sie nur bei der Nacht zum Vorschein kommen, und nur die ekelhaftesten Lokalitäten, den Mist und sogar den Unrath des Menschen zum Wohnort wählen. Hier stutzt nun der fromme Mann, und er findet aus diesem Widerspruch keinen andern Ausweg, als den gewöhnlichen Ausweg der Theologie: unser Wissen ist beschränkt. — Aber wenn bei den ältern Naturforschern ihre theologische Beschränktheit den Charakter der Kindlichkeit trägt, und daher selbst Achtung und Schonung gebietet, weil sie objektiv die Frucht ihrer Zeit, subjektiv die Frucht einer ungeheuchelten, nur die Gränzen der Religion verkennenden Frömmigkeit war: so ist es dagegen jetzt, wo wir über die Jahre der Kindlichkeit längst hinaus sind, das Zeichen nicht eines kindlichen, sondern kindischen Sinnes, wenn man noch theologische Zwecke in der Naturwissenschaft geltend macht. Wie kindisch ist es z. B., wenn ein moderner — freilich populärer — Botaniker unter Anderm vom Plantago, Wegerich bemerkt: „viele Vögel nähren sich von dem kleinen Saamen dieser Gewächse; darum scheint es, als ob der Schöpfer die Pflanze hauptsächlich an Wege und auf Triften habe wachsen lassen, wo der Saamen desto leichter von den kleinen Vögelchen aufgefunden werden kann." Hochstetter Popul. Botanik 1. Th. p. 127.

9) Es war wohl eine fast allgemeine Lehre der frühern Theologen daß gewisse Dinge unabhängig von den freien Akten des Willen Gottes in sich selbst gut oder schlecht sind. Sie unterschieden zwischen der Materie der positiven und natürlichen Gesetze, und bestimmten diesen Unterschied also, daß jene gerecht seyen, weil sie Gott befohlen, diese aber ihrer Natur nach. Es wäre gesetzmäßig, sagten sie, wir wären verbunden, Gott und den Nächsten zu lieben, auch wenn es uns Gott nicht geboten hätte. (S. hierüber die Citate in Bayle's Continuation des Pensées diverses §. 152. p. 408. etc.) Aber dieser Gedanke ist kein theologischer Gedanke, kein Gedanke, der ein Ausdruck ihres specifischen Geistes ist — so wenig als der Ausspruch des Thomas Aquino, daß die Lüge eine Sünde wäre, auch wenn das göttliche Gesetz sie nicht verböte und selbst keine Gottheit existirte, ein Ausspruch von ihm als Theologen ist. Es ist dieser Gedanke vielmehr eine von den vielen Inspirationen der Philosophie oder Vernunft, welche die Theologie nicht entbehren kann, um damit den augenfällig unvernünftigen Consequenzen, die sich nothwendig aus ihren Principien ergeben würden, wenn sie sie nicht einschränkte, zu verhüten, ja ein dem Wesen der Theologie widersprechender Gedanke; denn die Theologie stützt sich ja nur auf die positiven Gesetze — ihr Fundament ist die äußerliche, zeitliche Offenbarung — und sie geht daher über ihr Fundament, über ihren Standpunkt hinaus, wenn sie zu den natürlichen, d. i. ewigen, vom Willen, der immer einen particulären, zeitlichen Akt zu seinem Ausdruck hat, unabhängigen, in der Vernunft gegründeten Gesetzen ihre Zuflucht nimmt. Es ist dieser Gedanke ein der Theologie nicht nur der Natur nach, sondern selbst der Zeit nach vorangehender Ge-

danken, denn schon in Plato's Euthyphron kommt er vor: τὸ μὲν ὅσιον διὰ τοῦτο φιλεῖσθαι, ὅτι ὅσιόν ἐςιν, ἀλλ' οὐ, διότι φιλεῖται, ὅσιον εἶναι. (Ed. Tauchnitz p. 30.)

10) Von dem Unterschiede der philosophischen und theologischen Betrachtungs- und Deduktionsmethode nur noch ein specielles Beispiel. Süßmilch -- ein verdienstvoller Gelehrter, aber ein Mann von theologischem Geiste — gab der Sprache einen unmittelbar göttlichen Ursprung — eine nothwendige Consequenz von dem Standpunkt, wo die Sprache als ein Geschenk erscheint; denn nur die Halbheit kann mit einem Geschenke noch einen natürlichen Entwickelungsgang verknüpfen wollen — Herder aber, von Amt ein Theologe, aber von Natur und Geist ein Poet und zugleich ein Mann von ächt naturphilosophischem Sinne und Takte, erkannte den natürlichen, den menschlichen Ursprung der Sprache. „Die Sprache ist erfunden! eben so natürlich und dem Menschen nothwendig erfunden, als der Mensch ein Mensch war." Süßmilch hatte den unbefriedigenden natürlichen Erklärungen seiner Zeit gegenüber Recht — ein Beweis, daß überhaupt die Ableitung der Dinge aus (einem extramundanen, außernatürlichen) Gott nur der Ausdruck des nicht Wissens des wahren, aber eben deßwegen allein göttlichen Grundes ist. Daher die Menschheit in demselben Grade an Erkenntniß und Wissenschaft zunimmt, in welchem der Umfang der Theologie abnimmt, die Menge der theologischen Erklärungen durch naturphilosophische verringert wird. Den Heiden galten die gewöhnlichen Erscheinungen der Natur für Wirkungen der Gottheit, den Christen nur die ungewöhnlichen, die seltnen, endlich wurden auch diese als natürliche Erscheinungen erkannt. Vor Süßmilch, noch zu Anfang des XVIII. Jahrh. galt vielen Gelehrten und selbst Philosophen — so z. B. dem Thomasius — Gott für den Urheber der Schreibkunst. Da kam der alte Heumann und bestritt den übernatürlichen Ursprung unter andern Gründen auch mit diesem triftigen, daß nicht einzusehen wäre, warum Gott, wenn er der Autor der Schreibkunst wäre, nicht auch die artem typographicam schon dem Moses geoffenbart haben sollte. (S. dessen Acta Philosophorum T. I. p. 807.) Meinetwegen, dachte jetzt die Theologie bei sich, die Erfindung der Schreibkunst könnt ihr mir nehmen, aber die der Sprache — die werdet ihr es wohl bleiben lassen mir zu entreißen, unmöglich hat sie einen menschlichen Ursprung. Indeß schon 1770 trat der treffliche Herder auf und nahm ihr auch dieses vermeintliche Monopol.

11) Schon la Mothe le Vayer macht in seiner Schrift de la Vertu des Payens p. 354. diese Bemerkung: ...les plus beaux exemples de Morale se trouvent dans les siecles les plus corrompus; la Vertu s'y fortifie contre le vice: et l'opposition des contraires fait qu'ils éclatent au double de part et d'autre. T. V. seiner Oeuvres à Paris 1684.

12) Für diejenigen, welche das Gesetz in der Natur als etwas Todtes ansehen und daher nur in der Mannigfaltigkeit und Regello-

ſigkeit der äußerlichen Erſcheinung Geiſt und Leben erblicken, ſtehe hier nur die Bemerkung, ohne jedoch eine weitere Anwendung hier davon zu machen, daß ſelbſt die Abnormitäten und Unregelmäßigkeiten in der Natur — ſo lebendig, ſo beſtimmend iſt das Geſetz! — Folgen innerlicher Geſetzmäßigkeit ſind. So iſt es z. B. „ein wahres Naturgeſetz, das ſtandhaft ſogar in ganzen (Pflanzen) Familien bleibt, daß die Staubfäden zur Hälfte fehlſchlagen, oder daß die Fächer der Früchte... zum Theil leer bleiben.“ Ja, „die Natur ſcheint ſelbſt nur um der übereinſtimmenden ſymmetriſchen Bildung willen oft völlig unnütze Formen hervorzubringen.“ (De Candolles und K. Sprengels Grundzüge der wiſſ. Pflanzenkunde). — Von gewiſſen Standpunkten aus iſt allerdings das Wunder unüberwindlich und unentbehrlich; ja die Vernunft macht ſich hier nur unter der Form der Unvernunft, des Wunders geltend. — Leibnitz ſagt z. B. in Betreff der Wunder (Discours de la Conformité de la Foy §. 3.): les loix de la nature sont sujettes à la dispensation du Legislateur. Allerdings bei ſolchen Prämiſſen hat das Wunder einen guten Sinn, iſt es eine ganz natürliche Folge von euern Vorſtellungen, aber die Prämiſſen ſind eben falſch, grundfalſch.

13) Vor ſeinen Pensées diverses hatte Bayle nur geſchrieben ſeine kritiſchen Bemerkungen zu Poiret's Cogitationes rationales de Deo, anima et malo, zwei ſatyriſche Piecen und ſeine Vertheidigung der Carteſiſchen Lehre vom Weſen des Körpers gegen den Jeſuiten de Valois, deſſen Schrift gegen den Carteſianismus im Winter des Jahrs 1680 erſchienen war; denn in einem Briefe an Minutoli vom 24. März deſſelben Jahres meldet B. die Erſcheinung dieſer Schrift.

14) Bei dieſer Gelegenheit erzählt B. auch von einem ganz tollen Atheiſten. „1573 unter der Regierung Carls IX. verbrannte man zu Paris einen Menſchen, der im Geheimen die Afterlehre des Atheismus aufſtellte. Er behauptete, es gäbe keine andere Religion als ſeinen Leib rein zu halten, qu'il n'y avoit point d'autre dieu au monde que de conserver la pureté du corps, daher hatte er auch noch, wie man ſagte, ſeine Jungferſchaft. Er hatte ſo viel Hemden als Tage im Jahre ſind, und ſchickte ſie nach Flandern, um ſie dort an einer Quelle waſchen zu laſſen, welche durch die Klarheit ihres Waſſers und die Eigenſchaft, die Wäſche wunderſchön weiß zu machen, berühmt war. Vor allem Unreinen ſowohl in Worten als Handlungen hatte er einen Abſcheu, und ob er gleich mit einer ſelbſt bis an ſeinen Tod beibehaltnen Hartnäckigkeit auf ſeine Blasphemien beſtand, ſo ſprach er ſie doch ſtets mit einer äußerſt ſanften Miene und mit einem Munde aus, als wollte er die ſüßeſten Schmeichelworte vorbringen.“

15) Ob die katholiſche Kirche auf dem Concilium von Conſtanz den Satz: Fides non est servanda haereticis ausgeſprochen? darüber wurde in frühern Zeiten viel geſtritten. Die Katholiken läugneten, die Proteſtanten behaupteten es. Bayle kommt in ſ. Réponse aux Questions d'un Provincial, wo außer philoſophiſchen auch viele hiſtoriſche und literäriſche Materien abgehandelt werden, auch auf dieſen

Gegenstand. Er trifft den Nagel auf den Kopf. Er bemerkt, daß dieser Satz zwar nicht dogmatisch von den Katholiken ausgesprochen, vielmehr verworfen worden, daß er aber eine natürliche Folge von der Lehre der Intoleranz sei. Unzählige, sagt er, behaupten — und zwar nicht nur die Katholiken, sondern auch Protestanten — daß die Obrigkeit verpflichtet ist, die Uebertreter des göttlichen Gesetzes, sowohl in Betreff der ersten als zweiten Tafel des Dekalogs zu bestrafen, daß die Götzendiener und Ketzer gefährlicher sind, als die Diebe und Mörder, daß diese nur das zeitliche, jene das ewige Gut wegnehmen, daß die Toleranz durchaus nicht — außer nur in besondern Nothfällen — zugegeben werden darf. Die natürlichen Consequenzen dieser Principien sind nun, daß der Schwur, die Ketzerei zu dulden, nicht verbindet, daß er höchstens so lange nur verbindet, als die Nothwendigkeit dauert, welche ihn erpreßt hat. Alle Parteien gestehen ein, daß ein Eidschwur, durch den man sich zu Verbrechen verpflichten würde, nichtig ist. Wenn man nun aber verpflichtet ist, eben so die Feinde der geoffenbarten Wahrheit, die Uebertreter des ersten Gebotes des Dekalogs zu bestrafen, als die Mörder und Räuber, die Verletzer des zweiten Gebotes: so wäre es ein Verbrechen, den Ketzern die Ausübung ihrer Religion zu verstatten; man ist also nicht verbunden ihnen den Schwur zu halten, womit man ihnen Gewissensfreiheit versprach. Die Vollziehung dieses Eidschwures wäre entgegen dem Schwur, welcher zur Beobachtung der Gebote Gottes verpflichtet, sie wäre eben so verwerflich, als wenn man Mördern und Räubern sein Wort halten würde. Indeß so natürlich auch diese Folgen sind: die Meisten, welche das Princip annehmen, woraus sie sich ergeben, anerkennen sie doch nicht. Aber, bemerkt B. am Schluße — Finis coronat opus — Ce qu'il y a de rémarquable est que l'on désaprouve dans la théorie, ce que l'on aprouve dans la pratique. On s'engage dans un systême où l'on ne se suit pas, où l'on ne se soûtient pas, puis qu'on nie qu'il faille manquer à la foi jurée aux sectateurs d'une fausse religion: mais on se redressse en exhortant les Souverains à violer cette foi et en les louant de ce qu'ils cassent les édits les plus authentiques. Nous en avons des exemples si modernes et d'un tel éclat quil seroit très-inutile de vous en parler. p. 512—514 T. III. u. Diction Art. Loyola. R. 5. Nun hat aber die katholische Kirche nicht nur gelehrt, z. B. in der Person des heiligen Augustins, ihres größten Kirchenvaters, daß man gegen die Ketzer Zwangs-Maßregeln anwenden darf, nicht nur es gelegentlich durch die That bestätigt, sondern auch die Ausrottung derselben der weltlichen Obrigkeit selbst zur Pflicht gemacht. (s. B. Carranza Summa omnium Concil. p. 326) Die Katholiken zur Zeit Bayles entschuldigten, ja rechtfertigten daher das gewaltsame Verfahren gegen die Reformirten Frankreichs als eine rechtmäßige, von der Kirche vor Alters schon gebilligte und anempfohlene Handlungsweise. (S. B. Nouv. de la Republ. p. 688—690, p. 495 u. Diction. Art. Leon. I. R. A) Es ist daher gleichgültig, ob die Kirche den obigen Satz formell ausgesprochen

hat oder nicht. Die Erlaubniß zur Verfolgung des Ketzers ist, wie Bayle gezeigt hat, die Erlaubniß zu jedem Verbrechen gegen den Ketzer; sie hebt alle Rechtsbegriffe, alle Fundamentalgesetze der Gerechtigkeit und Sittlichkeit auf, sie ist das absolute Unrecht, der Wortbruch eine Kleinigkeit, ein lächerlicher Scrupel, der sich nur für das Forum der scholastischen Casuistik eignet. Wenn ich einem Menschen das Recht der Freiheit, der Ueberzeugung, das Recht seiner Vernunft nehme, was bleibt noch für ein Recht übrig, das mir eine Schranke auflegte?

16) Auch Bayle macht schon diese Bemerkung dem Jesuiten Maimbourg gegenüber: Le titre de Novateur et de Perturbateur du repos public a quelque chose de si odieux et au contraire celui d'enfant docile de l'Eglise a quelque chose de si favorable qu'on a bien de la peine à renoncer à celui-ci, pour encourir l'infamie de celui-là.... On me dira que la Nouveauté a des grands charmes. Je réponds qu'en matière de Religion il n'y a que des esprits fort fins et fort vains qui méprisent les vieilles choses. Le reste des hommes conte pour beaucoup le prejugé de l'antiquité. Nouv. Lettres crit p.265—266.

17) Namentlich ist die Religion (als ein particuläres Princip gedacht, und in diesem Sinne, welcher im Text entwickelt oder vielmehr angedeutet wurde, wird sie auch hier genommen) nicht das Erhaltungsprincip der modernen Staaten. Vielmehr kommt die Dauerhaftigkeit der modernen Staaten gerade daher, daß sie das religiöse Princip von sich abgesondert, ihm zwar, wie sich gebührt, innerhalb ihrer selbst, eine besondere Sphäre angewiesen, aber nicht ihr Wesen mit demselben verschmolzen haben. Bei den Griechen und Römern dagegen war die Sache des Staats mit der Sache der Religion verschmolzen — die Götter waren die obersten Staatsgesetze; die Ehrbezeugungen, welche die ungläubigen heidnischen Philosophen den Göttern erwiesen, galten nicht ihnen selbst, sondern ihrem Vaterland, waren Handlungen des Patriotismus, Zeichen ihrer Ehrfurcht vor den bestehenden Gesetzen. Die alten Staaten gingen daher mit ihrem Glauben zu Grunde. Ein moderner Staat aber, der seine Sache mit der der Religion identificirt, stürzt sich ins Verderben oder ist schon ein verdorbener, denn er sucht seine Hülfe außer sich.

18) Eine positive Religion ist daher nur da eine sittlich wirkende Macht, wo sie noch keine positive Religion ist, noch nicht gilt, sondern erst Geltung sich erkämpft, wo sie vielmehr den bestehenden Religionen gegenüber eine Eigenmächtigkeit, eine Gottlosigkeit, eine autoritätslose, bloße Vernunftreligion ist, wo sie noch kein anderes Recht für sich hat, als das Recht der Ueberzeugung, das Recht des Geistes, das Recht des Naturrechtes. So war es mit dem Christenthum, so mit der Reformation. Nur die ersten Zeiten waren schöne Zeiten, nur die, wo der Glaube als Unglaube einem geltenden, positiven Glauben gegenübertrat, wo zu glauben (Andres wenigstens zu glauben, als bisher geheiligt war) noch ein Akt der Freiheit und darum ein geistiger, ein sittlicher Akt war. Die gefährlichsten Feinde der Religion, die, welche am meisten zu ihrem Un=

tergange beitragen, wenn sie auch auf lange Zeit ihren äußerlichen Untergang verhindern, sind daher die falschen Freunde der Religion, d. h. Diejenigen, welche die Religion oder einen bestimmten Glauben zu einem sei es nun direkten oder indirekten Gesetze, d. h. zu einer irreligiösen Sache machen, indem sie weltliche Nachtheile an den Unglauben knüpfen. Nur der meint es redlich mit dem Glauben, der auch dem Unglauben volle Freiheit gibt. Nur wo der Unglaube frei, ist auch der Glaube frei und ein Unterschied gesetzt zwischen einem erheuchelten, affectirten und einem wahren, natürlichen Glauben.

19) B. sagt, daß seine Behauptung von der Selbstständigkeit des Begriffes des Guten übereinstimme mit der Ansicht sehr vieler Docteurs graves et orthodoxes, mit der Anmerkung zu diesem letztern Wort: c'est à dire qu' à l'égard de ce sentiment particulier ils ne sont point accusez d'hètérodoxie. (Cont. des Pens. div. §. 146. p. 398.) Aber allerdings ist dieser Begriff ein Ketzer, zumal wenn er nicht blos gelegentlich hingeworfen, sondern mit besonderm Nachdruck ausgesprochen oder gar zu einem selbstständigen Princip erhoben wird. Denn die Realität der ethischen Idee ist für den Theologen nur an die Vorstellung Gottes, und zwar — dieses Zwar ist das Punctum saliens — nicht Gottes in seiner reinen allgemeinen Idee, sondern als eines strafenden und belohnenden Gottes gebunden — daher den Theologen von jeher die Negation ihres Glaubens (und nur die negativen Fälle offenbaren die wahre Gesinnung) auch für die Negation der ethischen Idee galt und unbegreiflich war, wie man ohne ihren Glauben sittlich leben und sterben kann, wie ein Spinoza.

20) Wie sehr die Vorstellung der Macht auch in den besten Köpfen spukte und verderblich in ihre innersten Gedanken sich einmischte, wurde schon im Leibnitz p. 200 von mir angedeutet. Es war zwar eine fast allgemein angenommene Lehre, daß die Allmacht sich nicht über das Wesen oder die Natur der Dinge hinaus erstrecken könne, d. h. daß sie nicht mit dem Wesen eines Dinges Etwas verbinden könne, was dem Wesen und damit dem Begriffe desselben widerspreche. Aber diese Schranke der Allmacht — eine übrigens höchst interessante Concession, die der sonst gegen die Vernunft so hochmüthige Glaube derselben machte, — war doch eine dem Begriffe der Allmacht äußerliche, an sich willkührliche, die R e ch t e der Allmacht beeinträchtigende Einschränkung, die nur dazu diente, wozu überhaupt die Vernunft in der Theologie, die unverkennbar albernen und verderblichen Folgen, welche sich aus einer unumschränkten Allmacht nothwendig ergeben, zu verhüten, aber eben deßwegen das Uebel nicht mit der Wurzel ausrottet. Wenn die Allmacht nicht das Unvernünftige, das, was sich widerspricht, kann, so ist die Vernunft eine höhere Macht, als die Allmacht, und die allein wahre Macht. Der Begriff der Allmacht ist aber eben der Begriff der begrifflosen, unvernünftigen Ungebundenheit; sie kann also, sie muß selbst mit dem Wesen eines Dinges verbinden können, was diesem Wesen widerspricht, was dasselbe aufhebt. Die Allmacht ist die offne See des Unsinns; jeder Anhaltspunkt ist verschwunden, wo sie

beginnt. In der That war denn auch die Allmacht, ungeachtet der Gränze dieses subtilen Unterschieds zwischen Wesentlich und Unwesentlich, in allen Köpfen, in welchen sie spukte, eine unerschöpfliche Quelle der albernsten, lächerlichsten Einfälle, Vorstellungen und Fragen, die man sich nur immer denken kann.

21) Die Orthodoxie half sich wohl mit der Behauptung, daß Wunder im eigentlichen Verstande nur Gott zukommen, daß die Werke des Teufels zwar außer- aber nicht übernatürliche Werke wären. (S. des orthodoxen Walchs Philos. Lexikon: Art. Wunder, Art. Teuffel, p. 2541) Aber diese Unterscheidung gehört zu den unzähligen schwachsinnigen Sophismen, richtiger: Lügen, mit denen die Theologie sich aus der Noth der Widersprüche, in die sie von Grund aus verwickelt ist, zu retten sucht. Es war eingestanden, daß die Wirkungen des Teufels z. B. in den Besessenen keine natürliche Effekte sind, (S. Walch: Art. Besessung) daß sie sich weder aus den Seelen, noch aus den Körpern, deren Wesen sie vielmehr widerstritten, erklären ließen. Also waren sie wider- und übernatürliche Wirkungen, also war zwischen den Wundern Gottes als Wundern — unangesehen ihren Zweck, der nicht zum Begriffe des Wunders als solchen gehört — und den Wundern des Teufels als solchen kein Unterschied. Das Wunder drückt nichts aus als die Kraft der ungebundnen Willkühr, die Macht schlechtweg, die in der That nichts andres als eine nur dem sinnlichen Menschen imponirende, darum selbst nur sinnliche Vorstellung ist — das Wunder ist kein geistiger Begriff, es macht Gott zu einem sinnlichen Wesen. Aber das Wunder des Teufels repräsentirt eben so gut eine wider- und übergesetzliche Macht, als das Wunder Gottes. Die Theologen unterschieden weiter die Wunder Gottes als Werke der Allmacht von den teuflischen Wundern als Werken einer beschränkten Macht; sie sagten, der Teufel könne nicht solche Wunder thun, wie Gott, nicht z. B. Todte erwecken, sondern nur scheinbar einen Todten lebendig darstellen. Aber abgesehen davon, daß, wie schon Clericus in Betreff der ägyptischen Zauberer, deren Wunder Einige für bloße Blendwerke erklärten, (in seinem Commentar Exod. c. VII. v. 11. p. 36 37. Tübingen 1733), richtig bemerkt, dergleichen Prästigien eben so gut Wunder wären, als die wirkliche That: es kommt auch durch diesen Unterschied nichts heraus: ob der Eine weniger, der Andre mehr, jener Einiges, dieser Alles vermag, das bringt keinen Unterschied in den Begriff der Wunderkraft selbst. Macht ist Macht. Der Zusatz: Allmacht macht keinen neuen, keinen andern Eindruck auf mich, als die Macht überhaupt, er bereichert mein Wissen nur quantitativ, nicht qualitativ. Macht drückt an und für sich schon Ungebundenheit, Unbeschränktheit aus. Was mir unmöglich ist, das kann der Teufel, das ist ihm keine Schranke. Auch die Allmacht wurde beschränkt, obwohl man die Schranken der Allmacht — auch wieder ein elendes Sophisma — in die Natur des Gegenstandes, die des Teufels in seine Natur verlegte; aber alle diese Limitationen sind eben der Vorstellung der

Macht äußerliche, nicht aus der Macht selbst geschöpfte Einschränkungen. Das Wesentliche in dem Begriffe des Wunders, der Macht repräsentiren mir daher eben so gut die außernatürlichen Werke des Teufels, als die übernatürlichen Gottes. Die Wirkungen des Teufels — wenn auch nicht alle, was aber gleichgültig — sind daher immerhin wirkliche Wunder Dieß gestanden denn auch die ehrlichen Theologen direkt, die verschlagnen indirekt ein. Siehe Clericus zu der oben citirten Stelle. C. Peucer, nachdem er zuerst von den Prästigiis des Teufels und seinem Unvermögen, die göttlichen Wunder nachzuahmen, gesprochen, sagt doch zuletzt: cum omnibus temporibus inde usque ab initio Diabolus opera Dei aemulatus sit et quibusdam praestigiis quandoque et veris miraculis suos furores confirmarit, diligenter discrimen consideretur miraculorum Ecclesiae et Diaboli. (Comment. de praecipuis Divinationum generibus. Servestae 1591, p. 7) Auch Augustin schreibt den Dämonen Mirakel zu, de civit. Dei. l. 21. c. 6. Wenn er eben daselbst l. 18. c. 18 gleich andern Theologen sagt, daß die Dämonen nur so viel thun können, als Gott erlaubt oder zugibt, so ist dieß eine leere Einschränkung, die nichts zur Sache thut. Der Teufel ist auch mit Gottes Erlaubniß Teufel — der Allmächtige dürfte ja nur wollen, und der Teufel wäre nicht mehr Teufel — aber deßwegen kommen doch in der Vorstellung der Theologen die Handlungen des Teufels nur auf seine eigne Rechnung — also auch die Wunder.' Die Jesuiten schrieben den Teufeln geradezu solche Wunder zu, wie sie sonst nur die Allmacht vollbringen konnte. „Der Teufel kann machen, daß ein Weibsbild an Leib und Seele Jungfrau bleibe und doch ein Kind gebähre.“ (Bucher die Jesuiten in Bayern II. B. p. 363) Man sehe übrigens auch des trefflichen B. Becker: Monde enchanté (Ed. Amsterdam 1694) Liv. I. chap. 22. wo er ausführlich von der Macht und den mirakulösen Wirkungen handelt, die dem Teufel nicht nur der Pöbel beilegte, sondern selbst auch die meisten Gelehrten, namentlich Theologen seiner Zeit, die sich nicht über die Vorstellungen des Pöbels erhoben hatten, gerade wie in unsrer Zeit, nur mit dem Unterschiede, daß jetzt die Begriffe und Gesinnungen der Vernunft zu dem (sogenannten) Pöbel herabsteigen, dagegen die Begriffe und Gesinnungen des Pöbels zu den Gelehrten und überhaupt höhern Klassen hinaufsteigen. — Der einzige wesentliche Unterschied zwischen den beiden Genren von Wundern bleibt also der Zweck. Aber dieser Zweck bleibt dem Wunder selbst doch immer äußerlich, wie umgekehrt das Wunder dem Zwecke: das göttliche Wunder hat keinen innern, keinen objektiven, in ihm selbst gegründeten Unterschied vor dem teuflischen voraus, so wenig als zwischen der Verwandlung des Wassers in Blut durch die ägyptischen Zauberer und der Verwandlung desselben in Wein, den Zweck unangesehen, ein innerer, wesentlicher Unterschied statt findet. Der fromme Sceptiker la Mothe le Vayer sagt daher ganz richtig: ils (miracles) n'operent dans la Religion que par la Foi aidée de la grace, tant s'en faut qu'ils dépendent absolument des sens. Si cela estoit, le Diable et ses supports leur imposeroient souvent.

Car quoique Dieu seul fasse de veritables miracles, les Mages de Pharaon produisirent de vrais Serpens et de vraies Grenoüilles...... L'on ne sauroit donc user de trop de circonspection sur une matiere où l'imposture se glisse si temerairement....un mesme évenement miraculeux est parfois vendiqué par la fausse aussi bien que par la vraye (Religion). Oeuvres T. IX. p. 363. 364. Ed. Paris 1684. Welch ein vortreffliches Fundament ist daher das Mirakel, wenn es so beschaffen ist, wie es wirklich beschaffen ist, daß nur die größte Vorsicht oder vielmehr die Schlauheit der hohlsten Sophistik einen Unterschied zwischen den Wundern Gottes und den Wundern des Teufels entdecken kann!

22) Es ist mehrmals schon erinnert worden, daß nur die Theologen, welche die moralischen Gesetze von dem Willen Gottes abhängig machten, das von allen Einflüsterungen der Philosophie oder Vernunft rein gehaltne, charakteristische Princip der Theologie geltend machten. Siehe hierüber auch den sehr orthodoxen, zugleich aber auch sehr vernünftigen Walch: Art. Moralität und Art. Gesetz der Natur, wo er die scholastische Lehre von einer moralitas objectiva, antecedenter ante voluntatem divinam für einen Irrthum, und Art. Gesetz, wo er „dasjenige, was die Schullehrer von dem sogenannten ewigen Gesetz geschwatzet, für eine ungereimte Sache" und die Meinung „daß im Fall kein Gott wäre, gleichwohl ein natürlich Gesetz sei, für eine lächerliche und ungereimte Grille" erklärt. (Man vergleiche über diese Materie auch Leibnitz Theodic. P. II. §. 175—183.) Leibnitz (Epist. 14 ad Hanschium) macht zwar bei Gelegenheit der Behauptung des Buddeus, daß alles Recht, alle Moralgesetze nicht von der Natur der Dinge, sondern von einem despotico quodam Dei arbitrio abhängen, die Bemerkung: quod, ni fallor, saepe in nostris Theologis graviter reprehensum est et hodie pene ab omnibus Theologis Reformatis rejectum. Aber — auch abgesehen von dem gehässigen Ausdruck: despotische Willkür — das thut nichts zur Sache. Was Theologen gebilligt oder verworfen haben, ist deßwegen noch nicht immer von ihnen als Theologen gebilligt oder verworfen worden; man muß strenge unterscheiden zwischen dem, was aus dem partikulären Princip der Theologie und dem universalen Princip der Vernunft kommt. Der Wille, richtiger die Willkühr ist und war das Princip der Theologie. Die Verbindlichkeit der Moralgesetze lag und liegt für sie nur in dem Befehl Gottes. Der Begriff der positiven Gesetzgebung war der oberste Begriff — denn man darf sich hierin nicht täuschen lassen durch das, was die Orthodoxen von dem innerlichen, natürlichen Licht oder Gesetz geredet haben. Und das Recht der Gesetzgebung, der Grund zur Verbindlichkeit wurde abgeleitet aus dem absoluten Rechte Gottes über die Menschen, aus dem Begriffe der Herrschaft, oder der Allmacht, oder der Vollkommenheit, die sich aber stets mit der Vorstellung der quantitativen Unendlichkeit, d. i. der Größe und Macht in Eins vermischte, oder aus ihm als dem Schöpfer, Vater und Erhalter. Kurz die innere Macht des Guten, die doch in Wahrheit seine einzige Macht, seine Allmacht ist, war un-

bekannt, war verschwunden. Die Ethik hatte kein ethisches Princip. Die Vorstellung des äußerlichen Gesetzgebers hatte dem Geiste, wie dem Gemüthe des Menschen das Gute entfremdet, die Idee desselben in das Gebiet der Jurisprudenz oder, richtiger, Polizei — wenn auch theologischer — in das Gebiet äußerlicher, nur positiver Gesetze gespielt — daher auch, im Vorbeigehen gesagt, die juristische Fassung der leibnitz'schen Theodice, worüber schon Friedr. Schlegel im Athenäum spottete, keineswegs, wie Dr. Guhrauer will (Leibnitz's Deutsche Schriften p. 70 ꝛc.), nur in L. dem Doctor Juris, sondern auch und zwar hauptsächlich darin, daß überhaupt Gott, was ja schon aus dem Begriffe der Persönlichkeit hervorgeht, rein juristisch gedacht wurde, seinen wahren Grund hat. Bayle hatte in Bezug auf die Handlungsweise Gottes in der Orthodoxie bei Gelegenheit des Sündenfalls das Gleichniß einer guten Mutter gebraucht und gesagt, daß sie nicht so, wie Gott, handeln würde. Clericus — dieser vielgelehrte und selbst aufgeklärte Theologe — verwirft dieses Gleichniß als ein auf Gott gar nicht anwendbares Bild, schon deßwegen, weil die Mutter so handeln würde, parce que cela lui est commandé par l'Evangile, worauf Bayle ganz richtig bemerkt, que le seul amour d'une mere pour ses filles et pour la vertu la determineroit suffisament à s'opposer à leur chute. Rep. aux Quest. p. 869, 870. Doch wozu ein so untergeordnetes Beispiel, wo der Beweis schon in dem Princip der Moral liegt, wie es allgemein gefaßt war. Usitatum est, sagt Melanchthon, in Philosophia dicere, virtutem sibi ipsi finem esse, nec principaliter expetendam esse propter aliud, sed rectius est etiam secundum rationem addere alium potiorem finem, scilicet, ut propter Deum expetatur virtus. Joseph ab aliena abstinet, ut Deo obediat.... Principaliter expetenda est virtus propter Deum, sed postea etiam propter praemia aeterna et praesentia. (Ethicae Doctrinae Elementa etc. Wittebergae 1559 p. 39.) Dasselbe sagt Augustin de Civit. Dei lib. 19 c. 25. (Edit. von L. Vives, der in der Note zu dieser Stelle bemerkt, daß Ambrosius gesagt habe, virtutem per se esse expetendam), dasselbe Albertus Magnus: (Secunda Pars Summae, alias dictae: de mirabili scientia Dei Tract. 16. Quaest 102. Memb 3, wo er zwar diesen Unterschied macht: propter se diligitur quod ad alium finem non refertur;... per se vero diligitur quod in natura et essentia propria habet, quare diligatur und dann sagt, daß die Tugend wohl auf diese letztere Weise geliebt werden dürfe, aber diese Distinction ist ein haltungsloser Widerspruch, eine theologische Lüge: sie will der Tugend huldigen, nimmt ihr aber doch zugleich wieder mit der Linken, was sie ihr mit der rechten Hand gegeben. (S. indeß auch Tract. 18. Q. 116. Part. 3) Kurz: das specifische theologische Moralprincip ist, daß man die Tugend nicht um ihret, sondern um Gottes willen lieben und thun müsse: haben einzelne Theologen die Tugend als Zweck ihrer selbst bestimmt, so haben sie dieß im Widerspruch mit ihren theologischen Principien gethan. Aber dieses Princip ist eben kein ethisches Princip, vielmehr ein antiethisches: es zieht den Menschen von der Tugend ab. Wenn die Tugend nicht

Zweck ihrer selbst ist, so hat sie *keinen Werth für sich selbst*; wenn ich die Tugend nicht um der Tugend selbst willen liebe und thue, so liebe und thue ich sie aus einem nicht in ihr selbst liegenden, einem fremden, also untugendhaften Grunde. Es gibt *kein andres* Princip der Tugend, als die *Tugend selbst*: der nimmt der Tugend ihren specifischen Charakter, das, wodurch sie Tugend ist, der ihr das propter und *per se* nimmt. Ein Sohn, der aus Gehorsam oder Liebe gegen seinen Vater nicht lügt, ist zwar ein guter, folgsamer Sohn, aber noch lange nicht ein tugendhafter Mensch. Er für sich selbst hat keine Liebe für die Wahrheit, er haßt sie vielleicht selbst von Herzensgrund, aber eine dritte Person versöhnt sie mit einander — eine Versöhnung, die jedoch nicht den innern Zwiespalt aufhebt. Zwar wird Gott als das absolut Gute und Heilige selbst vorgestellt und geliebt, aber, abgesehen von dem, was hierüber schon oben gesagt wurde, in dieser Vorstellung und Liebe liegt nicht die Erkenntniß und Liebe der *Tugend in ihrer Bestimmtheit*. Die tugendhafte, die sittliche Liebe zu einer bestimmten Tugend liegt aber eben so lediglich nur in ihr selbst, in ihrer Bestimmtheit. Beneficium per se expetenda res est, una spectatur in eo accipientis utilitas.... Honestum propter nullam aliam causam, quam propter ipsum sequimur (Seneca de benef. l. 4. §. 9.) Dieß ist der einzige sittliche Grund der Wohlthätigkeit; die Wohlthätigkeit ist *an und für sich selbst* ein edler, ein göttlicher Akt; sie wird nicht dadurch göttlich, daß Gott sie will oder selbst wohlthätig ist, sondern Gott ist nur dadurch Gott, nicht ein teuflisches oder sonst ein egoistisches Wesen, daß und wenn diese an und für sich, durch sich selbst göttliche Tugend seine Tugend ist. Die Idee des Guten ist stets das Apriori, das Maaß, das Gesetz ihrer selbst; Gott gibt uns nicht die Idee des Guten, sondern die Idee des Guten gibt uns Gott, wir denken ihn durch die Idee, nicht die Idee durch ihn. Wenn ich daher nur aus Liebe zu Gott wohlthätig bin, so bin ich nicht wohlthätig aus Liebe zur Wohlthätigkeit selbst, nicht wohlthätig im Sinne der Wohlthätigkeit, im Sinne der Tugend, so kommt meine Wohlthat nicht aus der ersten Hand, aus der lautern Quelle, so hat sie einen durch ein Medium getrübten Grund, einen Grund, von dem es immer noch zweifelhaft ist, ob er ein reiner oder unreiner — ein Zweifel, der da, wo frei und offen die Tugend nur um der Tugend willen geliebt wird, wegfällt — denn deine Liebe zu Gott ist dann nur eine sittliche, wenn du Gott *sittlich denkst* — sonst liebst du statt Gottes „die Seitenwunde des Kreuzgottes" oder das „Kreuzluftvögelein" oder das Praeputium Christi, oder, wenn du etwas abstrakter bist, die abgeschiednen Geister deiner verlornen oder nie gefundnen irdischen Freuden, überhaupt die Gase, die sich aus deinen geheimen Herzensseufzern entwickeln und dann oben in dem schönen Himmelsblau der Phantasie als Wesen einer andern Welt in lichten Wolkengestaltungen dir entgegenscheinen. Es hängt also immer nur von der *ethischen Beschaffenheit* deines Gottes, von der *ethischen Beschaffenheit* deiner Liebe zu ihm ab, ob eine Handlung, die du aus Liebe zu

ihm thust, eine sittliche oder unsittliche ist. Die Gründung der Moral auf die Theologie ist daher nur eine verkehrte Construction, ein Hysteron Proteron — eine fromme Illusion, und die Tugenden der Christen sind nur Scheintugenden, weil sie, ihrem eignen Eingeständniß zufolge, nicht aus der Liebe zur Tugend um der Tugend willen, nicht also aus tugendhafter Gesinnung entspringen, sondern aus Liebe zu Gott, d. h. zu einem Wesen, in dem von jeher, und zwar nothwendig, in Folge des alle persönlichen Interessen und Leidenschaften des Menschen in sich concentrirenden Grundbegriffs der Persönlichkeit, unter dem Deckmantel des lichtscheuen Prädikats der Heiligkeit, die selbstsüchtigsten Interessen, die unvernünftigsten, unsittlichsten Vorstellungen Unterkunft fanden. Die Christen haben zwar nicht, wie die Heiden, die Lüste des Fleisches ihrem Gott beigelegt, aber dafür Zorn, Ehrgeiz, Selbstsucht, kurz alle die kleinlichen und verächtlichen Leidenschaften, in denen die Persönlichkeit als Persönlichkeit sich bethätigt, und damit alle die Uebel sanctionirt, die in dem Götzendienst der Persönlichkeit ihren Grund haben, und an denen wir großentheils, in vielfacher Beziehung, heute noch laboriren. So sehr z. B. das Duell den Lehren Christi widerspricht, so sehr stimmt es doch mit dem Grundbegriffe des Christenthums, dem Begriffe der Persönlichkeit überein: wo der Nachdruck auf der Persönlichkeit Gottes ruht, da ist die Persönlichkeit überhaupt geheiligt, die Persönlichkeit als solche der höchste Begriff. Wo diese aber der höchste Begriff ist, da wird dem persönlichen Interesse das objektive, sittliche Interesse nothwendig subordinirt, ja aufgeopfert, ganz im Einklang mit dem Gotte, der sich, seiner Ehre bei der Verdammung Adams und seiner Nachkommen die Gerechtigkeit zum Opfer bringt, und, nach dem Eingeständniß der christlichen Theologen selbst, in seinen Handlungen sich nur nach sich, nach seinem Belieben und Wohlgefallen, nicht nach dem, was an sich recht und gut ist, richtet. Die Unsittlichkeit und Unvernünftigkeit des Reliquienkultus im Katholicismus, der so weit ging, daß man selbst den Haaren Mariä und einem Stück ihres Haarkamms (1595 in München) eine Kapelle weihte, und des Pietismus im Protestantismus, der hauptsächlich zu der Seitenwunde oder dem Seitenhöhlchen des Heilands seine Zuflucht nahm, hat seinen letzten Grund nur im Begriffe der Persönlichkeit. Wo einmal die Person verehrt und geheiligt ist, da wird natürlich, ja nothwendig auch das verehrt und geheiligt, was unmittelbar oder mittelbar mit dieser Persönlichkeit zusammenhängt. Feiert der Sänger des Lieds der Lieder nicht auch die einzelnen Theile seiner Geliebten? Und warum soll ein Stück von dem Kreuz, an dem der Heiland, Gott in eigner Person, hing und schmachtete, nicht mirakulöse Eigenschaften besitzen? Theilen wir den Gegenständen, die wir berühren, nicht auch die Merkmale unsrer Individualität mit, die ein feinerer Sinn selbst als die unsrigen erkennt? Wo der Begriff der Persönlichkeit nicht diese Folgen hatte oder hat, da ist die Ursache nicht er, sondern der Verstand, der sich überall zwischen das Princip und seine nothwendigen Consequenzen in die Mitte hineinstellt, um durch

die Abläugnung der Consequenzen das Princip zu retten. — Es wäre lächerlich, wie schon oben angedeutet, ja es wäre eine offenbare Lüge, zu behaupten, daß der Zorn Gottes, sein Ambitionsgeist, seine Empfindlichkeit für Beleidigungen unschuldige Anthropomorphismen sind, die nicht im eigentlichen, sondern nur bildlichen Sinne zu nehmen seien. So spricht nur der Verstand, der durch allerlei jesuitische Kniffe den Glauben zu rechtfertigen sucht, aber nicht der Glaube selbst, nicht das religiöse Gemüth, nicht die Nothwendigkeit der Sache. Die Geschichte des Christenthums hat es nur zu sehr bestätigt, hat es selbst mit dem Blut der Ketzer besiegelt, daß der Zorn und Ehrgeiz Gottes alle besondern Kennzeichen und Merkmale eines wirklichen, nicht nur so vorgespiegelten und vorgestellten Zornes und Ehrgeizes an sich besitzt. Zur ewigen Schande der Christenheit sind sogar diese Vorstellungen als Strafgründe in die Gesetzbücher Justinians und Maximilians aufgenommen worden. — Der Centralpunkt der innerlichen Entsittlichung der christlichen Menschheit liegt aber — ein Punkt, den wir hier jedoch nur an- nicht ausführen, obwohl die nöthigen Voranstalten dazu getroffen wurden — in der Bedeutung, die dem Glauben im Christenthum gegeben wurde. Nur der Glaube macht selig; der Glaube ist jedoch nicht ohne gute Werke — höchst bezeichnend sind die guten Werke an die Stelle der Tugenden getreten — ein Glaube ohne gute Werke ist ein falscher Glaube. Aber, abgesehen von den Sophismen, die hierin liegen, die Tugend wird da zu einer Nebensache gemacht, dem Menschen aus den Augen und dem Sinn entrückt, wo sie nicht selbst zum Princip erhoben wird. Sie wirkt und ist nur, wo sie den ersten, aber nicht, wo sie den zweiten Platz einnimmt. Aut Caesar aut nihil, so spricht auch die Tugend. Die Epikuräer sagten auch: das Vergnügen macht selig, allein das Vergnügen ist nicht ohne Tugend. Aber sie hatten gleichwohl ein unsittliches Princip, weil sie der Tugend nicht den ersten Rang gaben. Non est, inquit, voluptas sine virtute. Sed quare ante virtutem est? De ordine putas disputationem esse? De re tota et de potestate ejus ambigitur; non est virtus, si sequi potest.... ducere debet. (Sen. de benef. l. IV. § 2.)

23) Der Begriff des eigentlichen, früher sogenannten speculativen, Atheismus besteht lediglich, streng genommen, in der Läugnung des Daseins Gottes. Obgleich der Atheist, wie denn dieß überhaupt bei der Polemik und Negation der Fall ist, daß mit der empirischen Erscheinung auch das Wesen negirt wird, mit dem Dasein auch das Wesen läugnet: so hat diese Negation doch nicht die Bedeutung des ursachlichen, wahren, sondern eines consecutiven Uebels, so ist doch sein specifischer Begriff, seine charakteristische Stellung in der Geschichte nur dieser, daß er das Dasein aufhebt. Er hebt nicht das Dasein Gottes auf, weil er das Wesen desselben aufhebt, sondern nur deßwegen — nolens volens — das Wesen auf, weil er das Dasein aufhebt. Das Sein Gottes war ein durchaus empirischer Begriff. Die Frage: ist Gott? hatte ihren technischen Ausdruck in der Frage: gibt es einen Gott? sie war identisch, dem Begriffe des Seins nach, selbst noch in

andern, hier aber gleichgültigen Beziehungen, mit der Frage: gibt es Geister, gibt es Teufel? Die Frage nach dem Sein Gottes war also eine Frage nach dem Sein im Sinne eines Seins, welches einen Plural hat, eines Seins, deßgleichen es noch mehreres gibt, eines eigentlichen Außerunsseins, deßgleichen diesen sinnlichen Dingen außer uns zukommt, kurz die Frage nach einem äußerlich-objektiven, particulären, empirischen Sein, nach einem Dasein. Es war ein Sein, das das Wesen des sinnlichen Seins an sich hatte, ohne doch die Zeichen desselben zu haben, dessen Gewährsmann daher allein der Sinn, an sich, der Natur dieses Seins nach, gewesen wäre. Dieser Widerspruch, der Widerspruch eines Seins, das seinem Begriffe nach ein Erfahrungsobjekt war, mit der wirklichen Erfahrung, die dieses Sein doch nicht zeigte, war der Grund des Atheismus. Er bezweifelte, er läugnete daher nur ein seiner Natur nach bezweifelbares, läugbares Sein — er läugnete nicht an sich das Göttliche, er läugnete vielmehr nur einen atheistischen Begriff, wie in der That der Begriff des Seins war — daher auch Bayle vollkommen Recht hatte zu behaupten, daß der Glaube an Gott, als welcher sich eben auf diesen Begriff der Existenz stützte, ohne Einfluß auf den Menschen wäre, weil dieser Glaube selbst kein Akt der Erhebung, kein geistiger und sittlicher Akt, sondern ein historischer, empirischer, ungöttlicher Glaube war, ein Glaube, der mit dem Glauben an Geister und Teufel identisch war. Alle Beweise für das Dasein Gottes aus dem Gedanken waren insofern verkehrt, weil sie aus der innerlichen Realität der Vernunft heraus eine äußerliche Realität, aus dem Geiste eine Geistlosigkeit, aus dem Begriffe eine Begrifflosigkeit, eine Fakticität erschließen wollten. Die Argumente Kants, Jakobis, Fichtes gegen die Beweise vom Dasein Gottes haben daher, weil sie sich auf dieses Sein beziehen — ja in Kant (zum Theil auch in Jacobi) spielt dieses Sein im Widerspruch mit seinem wahren Wesen noch eine positive Rolle — keine anti- sondern ächt philosophische Bedeutung.

24) Unter den vielen guten Bemerkungen und Gedanken Bs. verdient diese Bemerkung einer Erwähnung, welche er gegen die gewöhnliche Unterscheidung, daß die Mysterien des Glaubens wohl über, aber nicht gegen die Vernunft sind — eine Unterscheidung, die auch Leibniz acceptirt und gegen Bayle in Schutz nimmt, freilich wieder auf seine Weise explicirt — vorbringt. „Ich glaube, sagt er, daß man hier in dem ersten Theile des Satzes dem Worte: Vernunft einen Sinn gibt, welchen man ihm nicht im zweiten Theil gibt, daß man nämlich im ersten Theil unter dem Worte Vernunft die menschliche, im zweiten aber die Vernunft überhaupt versteht. Denn wenn man immer die Vernunft im Allgemeinen oder die höchste Vernunft meint, so ist es auf gleiche Weise wahr, daß die Geheimnisse des Glaubens nicht über der Vernunft und nicht gegen die Vernunft sind. Aber wenn man in beiden Theilen die menschliche Vernunft meint, so hat die Distinction keinen festen Grund, denn die Orthodoxesten gestehen ein, daß wir nicht die Uebereinstimmung unsrer Mysterien mit den Gesetzen der Philosophie erkennen. Das nun aber, was uns nicht der Vernunft

conform scheint, scheint unsrer Vernunft conträr, eben so wie Das, was uns nicht der Wahrheit conform erscheint, uns der Wahrheit conträr scheint. Warum soll man daher nicht eben so gut sagen können, daß die Mysterien gegen unsere schwache Vernunft, als daß sie über unsrer schwachen Vernunft sind?" Auch gegen die Behauptung, daß nur die natürliche, aber nicht erleuchtete Vernunft die Mysterien nicht begreifen könne, bemerkt er richtig: „das Mysterium der Trinität war der Seele Luthers nicht deutlicher als der Seele Socins; der Unterschied zwischen denen, welche das Mysterium läugnen und welche es glauben, besteht nicht darin, daß die einen mehr Unbegreiflichkeiten darin finden, als die Andern, sondern darin, daß die erstern schließen: es ist nicht geoffenbart, weil es den Vernunftbegriffen widerspricht, die andern aber also: weil es geoffenbart ist, muß man über alle philosophischen Gegengründe sich hinwegsetzen und sie der Autorität der Schrift aufopfern: Rep. aux Quest. p. 833—34.

25) Leibnitz, sagte ich, vertheidigte die theologischen Dogmen aus dem Standpunkt des Universums, der Vernunftnothwendigkeit. Puis qu'il (Dieu) a permis le vice, il faut que l'ordre de l'univers, trouvé préferable à toute autre plan, l'ait demandé. (Theodicée Prt. II. §. 124.) Dieu veut l'ordre et le bien, mais il arrive quelquefois (?) que ce qui est desordre dans la partie est ordre dans le tout... La permission des maux vient d'une espèce de necessité morale (§. 128.) Das Uebel, sowohl moralische als physische, ist dem L. eine natürliche Folge, eine Folge, die sich von selbst versteht, etwas Unvermeidliches, etwas, was im Zusammenhang mit dem allgemeinen Plane steht, und in diesem Connex einen guten Sinn gibt, was ist, weil, wenn es nicht wäre, ein weit größeres, ein wahres Uebel wäre, kurz etwas, was seyn soll, was einen guten Grund hat, ein Uebel, das an sich kein Uebel ist — allerdings nicht in Bezug auf den Theil, aber auf das Ganze. Aber diese Anschauung widerspricht eben geradezu dem theologischen Standpunkt, wo das, sowohl moralische als physische, Uebel das gerade Gegentheil von einem Versteht sich von selbst, wo es vielmehr ein absolut unbegreiflicher Teufelsspuk, ein empörender Schandfleck, ein sinnloser Strich durch die Rechnung, kurz ein mirakulöses Etwas ist, das daher auch nur wieder durch eine außerordentliche, mirakulöse, unmittelbare Handlung Gottes aufgehoben wird. Der Leibnitzische Standpunkt dagegen hebt die Nothwendigkeit und das Bedürfniß einer besondern, außer- und übernatürlichen Erlösung auf. Das Uebel ist an und für sich, d. h. vor Gott gerechtfertigt; es trägt seine Aufhebung, seine Versöhnung schon in sich, eben weil es ein natürliches, ein wohlbegründetes, ein im ursprünglichen Plane der besten Welt gelegnes Ergebniß ist. Für die Sünden der Theologie dagegen ist kein natürliches Kraut gewachsen; hier ist außernatürliche Hülfe nothwendig. Wenn L. dann doch wieder die aus dem theologischen Sündenstandpunkt sich ergebenden Lehren mit in seinen Plan aufnimmt und rechtfertigt, so geschieht es eben im Widerspruch mit seinem Standpunkt. Die Theologen

sagten wohl auch, daß die Sünde mit im Plane lag; aber was sagen sie nicht alles? Die Sünde widerspricht Gott, sie ist gegen seinen Willen, er hat einen Schauder vor ihr; sie greift sein ganzes Nervensystem an; sie hat ihn so empört, daß ihn nichts als eine außerordentliche Handlung, nichts als das Blut seines geliebten Sohnes besänftigen konnte; wie kann man aber das in seinen Plan aufnehmen, wie das überdenken, was einem wider den Willen, wider sein Wesen geht? Die Sünde zu denken, ist selbst schon Sünde. Und wer die Sünde mit in den Plan der Weltschöpfung aufnimmt, der ist ihr wahrer Urheber, denn er ist der Erste, dem die Sünde, so zu sagen, in den Kopf kam. Die Sünde ist daher nur durch einen unbegreiflichen Teufelsspuk, Deo inscio et invito, in die Welt gekommen, oder sein Zorn und seine Versöhnung ist eine bloße Komödie. — Aber eben so, wie im Allgemeinen, ist es im Speciellen mit der Leibnitzischen Apologie der theologischen Lehren. So wirft er dem Bayle in Betreff der IVten theolog. Maxime, wo es sich von der Erbsünde handelt, vor, daß er sich das ursprüngliche Verderbniß so vorstelle, als habe Gott in seinem Zorne ausdrücklich dasselbe in die Seele und den Leib gegossene par une action extraordinaire, pour le punir. Aber wie kann L. dem Bayle diese Vorstellung anrechnen, als wäre sie s e i n e e i g n e, da sie doch die ächttheologische ist, und wie übersehen, daß seine Auffassung geradezu der theologischen Lehre und selbst dem theologischen Standpunkt widerspricht? Er sagt nämlich, man müsse sich dieß so vorstellen, daß die verbotene Handlung durch sich selbst, in Kraft einer natürlichen Consequenz, diese traurigen Folgen nach sich zog, und daß sie Gott deßwegen, nicht aber par un decret purement arbitraire verbot, daß es hier gerade so war, als wenn man den Kindern die Messer verbietet. (l. c. §. 112.) Nicht der Gegenstand, an den sich das Gebot Gottes anknüpfte, nicht dessen Schädlichkeit oder sonstige Beschaffenheit, nein! die Sünde a l s S ü n d e, die Ueberschreitung des Gebotes als Gebotes, die Verletzung der Gottheit als solche und der dadurch erregte göttliche Zorn stürzten den Menschen ins Verderben. Es war keine natürliche, sondern übernatürliche Handlung, ein unmittelbarer Strafakt, nur die Macht der erzürnten Gottheit, die diese ungeheuren Veränderungen hervorbrachte. Die Theologen betrachten, sagt Bayle, den Schmerz comme un effet de la colere celeste qui punit le péché de l'homme. Sie sagen, daß weder Schmerz, noch Trauer, noch sonst eine physikalische Beschwerde das Glück Adams gestört hätte, wenn er seine Unschuld erhalten hätte. (Rep. aux Quest. chap. 155 p. 828. Desgl. chap. 79. p. 658., wo es unter Anderm heißt: il vaut mieux dire avec le commun des Docteurs, que l e s l o i x d e l a N a t u r e, qui auroient été admirablement commodes au genre humain innocent, o n t é t é c h a n g é e s en d'autres loix incommodés, depuis la chûte de l'homme.) Schmerzen, Krankheiten, Tod sind Folge also der Sünde, qua talis. Adam hatte denselben Körper vor dem Fall, den er nach ihm hatte, aber das war doch ein Körper ganz eigener Art, ein ganz curioser Körper, ein Körper, der kein Bein zerbrach,

und wenn man ihn vom babylonischen Thurm herabgestürzt hätte, ein Körper so ganz nach Herzenswunsch, der selbst nicht sterben konnte, kurz ein Körper, der, rund herausgesagt, kein Körper war. Die scholastischen Theologen — grundehrliche, treuherzige Leute, die sich der Consequenzen ihrer Glaubensvorstellungen nicht schämten, die nicht, wie die modernen Heuchler, vor ihrem Verstande verschwiegen und verläugneten, was ihr Herz glaubte, die nur deßwegen so neugierig mit dem Verstande waren, weil sie einfältig und arglos von Herzen waren, nur deßwegen so detaillirten die Gegenstände des Glaubens, weil sie ihnen wirkliche Dinge, so ausgemachte, sonnenklare Dinge waren, wie uns nur immer eine empirische Wahrheit ist, weil ihr Glaube ein handfester, grober, aber natürlicher Glaube war, ein Glaube, der sich von selbst verstand, nicht so ein geschraubtes, affektirtes, nervenschwaches Ding, wie es der eingebildete Glaube der modernen Welt ist — die scholastischen Theologen, sage ich, beschäftigten sich viel mit den wunderbaren Eigenschaften dieses Körpers. So sagt z. B. der Magister Sententiarum, übrigens nach dem Vorangang des heil. Augustin (s. de Civit. Dei lib. XIV. c. 16—26), cui contradicere, wie Albertus Magnus sagt, impium est in his, quae tangunt fidem et mores, daß, wenn die ersten Eltern nicht gesündigt hätten, sicut alia membra corporis aliis admovemus, ut manum ori sine ardore libidinis, ita genitalibus uterentur membris sine aliquo pruritu carnis. (S. Petri Lombardi etc. Sentent. etc. Basileae 1513. Lib. II. Distinct. 20. fol. 83.) Noch specieller aber geht Albertus Magnus in diese Materie ein (s. dessen Summa P. II. Quaest. 83. fol. 168 Ed. Basileae 1507.) Hier kommt unter andern wunderbaren Eigenschaften von den Körpern der ersten Eltern auch diese vor, daß sie bewahrt waren a dolore pressivo, etiamsi lapidum onera superius projecta fuissent. Aber alle diese Eigenschaften waren nur specielle Ausführungen von der Grundeigenschaft des adamitischen Körpers, wie er in der Theologie vorgestellt wurde. Wie daher der Körper Adams mit seinen wunderbaren Eigenschaften in diesen unsern elendigen, sterblichen Körper überging — dieser Uebergang, mein lieber Leibnitz! ist, du magst sagen, was du willst, ein Wunder — ein Wunder des Zorns, wie die Erlösung ein Wunder der Liebe. — Leibnitz möge daher jedem Philosophen zu einem warnenden Beispiel dienen, daß er nicht die theologischen Dogmen vertheidigen oder gar demonstriren wolle, wenn er nicht ein eben so geistloses, als wahrheitsloses und unfruchtbares Spiel treiben will.

26) Die Theologen sahen wohl ein, daß es der Gerechtigkeit widerspricht, die Sünden der Väter an der Nachkommenschaft zu strafen. Aber sie halfen sich auch hier, wie in allen andern Materien, um den Widerspruch des Dogmas mit der Vernunft zu heben, mit einer köstlichen Finte oder, richtiger, Lüge. Sie sagten nämlich: wir alle mit einander haben bereits in Adam gesündigt, dieser Eine Adam war alle Menschen, als er sündigte — gewiß ein sehr tiefsinniger Gedanke für alle jene trübseligen Köpfe, denen ein Gedanke um so tiefer ist, je grundloser, je unwahrer er ist. S. hierüber z. B. den Petrus

Lomb. loc. cit. lib. II. Dist. 30. fol. 97. u. Albertus M. loc. cit. Quaest. 197. fol. 199 u. 198, wo sich A. also ausdrückt pro quo (peccatum originale) punitur (parvulus) licet non sit suum personaliter tamen suum est naturaliter. Auch die spätern Theologen rechtfertigten aus diesem Grunde die Verdammung. (S. Walch philosoph. L. Erbsünde) Ja ich erinnere mich, es sind jedoch schon viele Jahre, selbst in der Schrift noch eines neueren Theologen eine Rechtfertigung oder wenigstens beifällige Annahme dieses Gedankens — wenn auch nicht, nisi fallor, zu demselben Zwecke, den die frühern Theologen dabei hatten, nämlich zur Rechtfertigung Gottes — gelesen zu haben. Aber ist denn der gerecht, weise, vernünftig, der mir meine angeerbte Schwindsucht, oder den Höcker, den ich mir selber zum Aerger auf dem Rücken herumschleppe, oder die Unarten, die ich als Wickelkind beging, als Schuld anrechnet? Nimmermehr; nur die Leidenschaft, der Zorn, die Rohheit handelt so, aber nicht die Gerechtigkeit, die Sittlichkeit, die Vernunft. Aber was das Schönste von der Sache ist: mit diesem Gedanken, der gerade die Erbsünde legitimiren will, hebt sich die Erbsünde mit allen ihren theologischen Consequenzen auf. Wenn wir in Adam gesündigt haben, so sind wir auch schon in Adam für unsre Sünden — wenigstens für das peccatum originale oder originans, wie es Albertus nennt, welches aber die Hauptsache, die Mutter aller Sünden ist — gestraft worden. Wenn Adam im ersten Theil des Trauerspiels der Repräsentant der Menschheit ist, warum soll er es denn nicht im zweiten Theil seyn? Wenn uns seine Sünden zum Nachtheil gereichen, warum sollen uns denn nicht seine Leiden, seine Strafen zu Gute kommen? Adams Sünde war die Ursünde, die Sünde der Menschheit, nicht einer Person; im Namen Aller hat er gesündigt; richtig; aber dann hat er auch im Namen Aller die Sünde gebüßt; seine Strafe war die Urstrafe, sein Tod der Urtod, der e r s t e, der schrecklichste Tod, der schrecklichste nicht nur, weil er der Erste war, ein noch unerhörtes Ereigniß, sondern auch weil er ihn als Strafe empfand, weil er wußte, daß er nicht hätte sterben können. Wenn nur ein Funke von Liebe noch in Gott war, so mußte ihn daher d i e s e r Tod, dieser Tod ohne Gleichen rühren und mit der Menschheit versöhnen, denn es war ein Tod von a l l g e m e i n e r Bedeutung — so ist also Adam schon unser Christus.

27) Daß aber eben so, wie hier die heidnischen, auch die christlichen Theologen raisonnirten, davon hier nur ein Paar Beispiele. P. Nicolle — ein Freund und Geistesverwandter Pascals — Bayle hat ihm in seinem Dict. einen kurzen Artikel gewidmet — sagt z. B. Qu'y a t'il de plus dur e n a p p a r e n c e (?) que la condamnation d'enfans pour le crime d'un seul homme auquel ils n'ont point de part par leur propre volonté? .... C'est par la v e r i t é d e s d o g m e s qu'il faut juger, s'ils sont cruels, et non par ces vaines idées d'une pretenduë cruauté qu'il faut juger de leur verité. T o u t c e q u e D i e u f a i t ne sauroit être cruel, puis qu'il est la souveraine justice. C'est donc a quoi nous devons borner toutes nos recher-

ches et non pas pretendre juger, s'il a fait ou n'a pas fait quelquë chose par les foibles idées que nous avons de la justice et de la cruauté. B. Rep. aux Quest. p. 874. 875. Charmant! Alles was Gott thut und wäre es auch das Ungerechteste, ist gerecht, weil er die höchste Gerechtigkeit ist — die höchste, d. h. die, wo die Begriffe der Gerechtigkeit, diese foibles idées ausgehen, wo die Unterschiede von Recht und Unrecht sich aufheben. Andere Theologen sagten denn auch geradezu heraus, daß in Beziehung auf Gott nichts ungerecht oder moralisch schlecht ist, daß er nicht sündigen kann, er mag thun, was er will, weil er keinem Gesetze unterthan ist. (Leibnitz Theod. P. II. §. 176. 178.) Die Calvinisten nahmen selbst keinen Anstand zu behaupten, daß Gott zwar die Sünde öffentlich (nach seinem geoffenbarten Willen) mißbillige und verböte, aber im Geheimen billige. Rep. aux Q. p. 842. N. p. Wahrlich man kann auch von den Christen sagen, was man von den Heiden sagte, daß sie besser waren, als ihre Götter, daß sie die Vernunft nur vor Handlungen bewahrte, zu welchen sie ihr religiöser Glaube — das Vorbild ihres Gottes vollkommen berechtigte. Leere, schale Ausflucht ist es, zu behaupten, daß der Mensch an die Gebote Gottes, nicht an seine Handlungen, die sich nur auf Gott und ganz besondere Fälle bezögen, gebunden sey. Ein Lehrer, der durch seine Handlungen den Lehren und Geboten widerspricht, die er seinen Schülern gibt, ist ein schlechtes Vorbild. Die Handlungen wirken bekanntlich mächtiger auf den sinnlichen Menschen als die Lehren. S. Augustin de Civit. Dei L. II. c. VII. Eben so wie mit den Handlungen Gottes, ist es mit den Handlungen der Heiligen, welche den Christen für Muster der Frömmigkeit galten. Zugegeben auch, daß wir nicht z. B. die Handlung eines Abraham nachahmen werden, auch nicht nachahmen dürfen, weil und wenn wir kein ausdrückliches Gebot dazu von Gott haben: so hebt doch schon das Exempel an und für sich selbst alle ethischen Begriffe und Gründe auf, entsittlicht im Innersten das Gemüth, indem es den Gehorsam gegen einen gebieterischen Willen schlechtweg, abgesehen von dem Inhalt des Gebotenen, welcher doch allein einen Gehorsam zu einem sittlichen, pflichtmäßigen macht, als Muster aufstellt. Cum autem Deus jubet, seque jubere sine ullis ambagibus intimat, quis obedientiam in crimen vocet? quis obsequium pietatis accuset? Sed non ideo sine scelere facit, quisquis deo immolare filium decreverit, quia hoc Abraham etiam laudabiliter fecit. (August. l. c. lib. I. c. 26. vergl. auch lib. XVI. c. 32). Ei warum denn nicht? Wenn Abraham ohne Verbrechen seinen Sohn schlachtete oder — es ist eins — zu schlachten beschloß, weil es ihm der Herr befahl, so ist es kein Verbrechen an sich selbst, seinen Sohn zu schlachten, sondern nur weil oder vielmehr wenn es der Herr nicht befohlen, so ist es wenigstens kein materielles, sondern nur formelles Verbrechen, so hebt sich aller objektive Unterschied zwischen Recht und Unrecht auf. Uebrigens sind alle diese Exempel nur einzelne, empirische Erscheinungen von dem Grundübel des Positivismus; denn da, wo die Ethik auf eine äußere, positive Offenbarung gestützt wird, ist die Basis der Ethik von vorn her

ein aufgehoben: das innere Kriterium verschwunden: wahr und recht ist, was in der Bibel geschrieben steht. Alle möglichen Unsinnigkeiten und Abscheulichkeiten hat man daher aus der Bibel begründet und gerechtfertigt, und zwar nicht in Folge des Mangels an exegetischen Kunstgriffen und Sophismen, sondern in Folge der Natur der Sache. Wer einer äußern Autorität die Stimme der Vernunft und des Gewissens aufopfert, der hat sich dem absoluten Zufall Preis gegeben, sich selbst allen Rechtssinn, allen Tugendgeschmack und praktischen Verstand abgesprochen und wirklich genommen, sich zu einer moralischen Tabula rasa gemacht, die ohne Unterschied alles, was man nur immer auf sie schreibt, aufnimmt Mag die Bibel immerhin noch so vieles Vortreffliche enthalten: als unbedingte Autorität, als ausschließliche Offenbarungsquelle ist sie die Quelle des tiefsten Verderbnisses, ein eben so unsittliches als unvernünftiges Princip, und der Grund einer Idolatrie, die von einem höhern Standpunkt aus eben so unsinnig ist, als der Reliquienkultus im Katholicismus.

28) Die hier gegebnen Beispiele sind besonders deßwegen wichtig, weil sie so recht die innern Schranken und die Widersprüche der Theologie offenbaren. Erst macht nämlich die Theologie Gott zu einem Wesen, das sich durchaus nicht von irgend einem andern particulären, endlichen Wesen unterscheidet — zu einem Wesen mit Absichten, Planen, Gründen, Rathschlägen, persönlichen Interessen und Leidenschaften; aber gleich darauf läugnet sie wieder, was sie zuerst ausgesagt, und versteckt sich hinter die Unerforschlichkeit, hinter die absolute Unvergleichlichkeit und Unbestimmbarkeit Gottes. Allein sie erhebt sich nur in die Höhe, um dann sogleich wieder nur um so tiefer zu fallen: sie verkennt ihre Schranken, ihr Non plus ultra; indem sie sich daher über die Schranken der Endlichkeit erheben will, setzt sie sich auch über die Gesetze der Vernunft hinweg und stürzt so in den Abgrund der bodenlosesten Willkür und Ungebundenheit. Dieu ne peut avoir eu — sagt Jurieu, um nur noch eine höchst interessante Stellen zu geben — dans ses actions, dans ses Decrets et dans sa Providence d'autre fin que sa propre gloire, d'où il s'ensuit que toutes les dispositions de la divine Providence sont justes, sages et raisonnables, quelques dures qu'elles paroissent au sens de la chair et opposées aux interêts des créatures. 2) Il n'y a dans l'homme, ni dans les choses humaines rien de semblable à ce qui est en Dieu; les noms d'Etre, de Substance, de Substance qui pense, de Volonté, d'Intelligence, de Liberté, de Droit, de Justice et tous autres semblables sont tous noms équivoques qui ne signifient pas en Dieu ce qu'ils signifient dans l'homme: qu'ainsi c'est en vain que l'on compare et la conduite et les droits de Dieu à l'égard de l'homme à ceux des hommes avec les autres hommes, et tous les argumens qu'on en tire sont des sophismes, n'ayant pas d'autre appui que des comparaisons entre des choses qui ne sont nullement comparables, c'est Dieu et la créature et les droits de Dieu et ceux de l'homme. 3) Mais ce qui va décider de tout, c'est le souverain droit de Dieu sur

les créatures: cette puissance sans bornes doit imposer silence à l'homme sur tout ce qui le chagrine ou qui incommode sa raison dans la conduite de la providence. Vie de Mr. Bayle. Des-Maizeaux. p. 105. Dict. Ed. 1740. Köstlich! dieselben Eigenschaften, welche dem Menschen zukommen, kommen auch Gott zu, aber in einem ganz andern Sinne, (z. B. die Gerechtigkeit im Sinne der Ungerechtigkeit, der despotischen, gesetzlosen Allgewalt), d. h. also: „es ist ganz eben so, nur ganz anders." Wer aber Prädikate in einem andern Sinne, als in ihrem eignen, gesetzmäßigen Sinn nimmt, wer, wie Augustin, von einem Zorn Gottes spricht, aber zugleich hinzusetzt: Gott zürnt, aber ohne Wallung, ohne menschlichen Affekt, der lügt und betrügt. Nun beruht aber die Theologie auf lauter solchen Vorstellungen und Prädikaten. Das Mendacium, die pia fraus ist daher die Basis der Theologie, und die Extreme des niedrigsten Anthropomorphismus einerseits und des Nihilismus der Begriffslosigkeit andrerseits sind die Gegensätze, zwischen welchen die Theologie von jeher hin und her geschwankt ist. — Die Denkart, welche der köstlichen, oben allegirten, Stelle von Th. Beza zu Grunde liegt, kann man keineswegs etwa auf Rechnung ihrer Zeit setzen: diese Stelle ist nichts andres, als ein naives Selbstgeständniß, ein ehrlicher, natürlicher Ausdruck der theologischen Denkart überhaupt, welcher zufolge Gott ein particuläres Agens ist, nothwendig also auch particuläre Motive, höchst weise oder schlau berechnete Plane, besondere Absichten und dergleichen empirisches Zeug im Kopfe hat. Denn welche reine, welche himmlische Ideen treffen wir in einem Zeitgenossen Calvin's und Beda's, in dem italienischen Philosophen G. Bruno an! Wenn der Gott der Theologen, als ein gewisses Wesen, sich bei der Schöpfung der Welt gewisse Zwecke vorsetzt: so heißt es dagegen bei Bruno: non fa (nämlich Giove) le cose a modo de gli particolari efficienti ad una ad una con molte attioni... fa con un' atto semplice et singolare. (Spaccio de la bestia trionfante. Dialogo 1. p. 67. in der alten Originalausgabe). Wenn der theologische Gott nur selbstsüchtige Zwecke verfolgt, so erklärt es dagegen der Philosoph für Thorheit, zu glauben, daß die Götter für sich, zu ihrem Besten und nicht vielmehr zum Besten der Menschheit Verehrung, Liebe und Furcht fordern. „Die Götter bekümmern sich nicht darum, worum die Menschen sich kümmern, sie werden nicht bewegt durch das, was nur für sie gethan und gesprochen wird, denn da sie keine Passionen haben, so haben sie kein passives, sondern nur actives Vergnügen und Mißvergnügen. Sie haben die Gesetze gegeben, nicht um Ruhm von den Menschen zu empfangen, sondern um ihre Glorie den Sterblichen mitzutheilen." Wenn daher der theologische Gott sein entsprechendes Bild, seinen terminus technicus nur an dem menschlichen Egoismus findet; so findet dagegen der Philosoph nur in der von sich selbst nichts wissenden Tugend der Einfalt und Einfachheit (Semplicità) ein Bild der Gottheit (in demselben Buche.) So erhebt nur die Philosophie über den Götzendienst des Anthropomorphismus. Wären mit dem Christenthum alle philosophischen Reminiscenzen verschwunden gewesen, so würden die

Christen in den größten Götzendienst gleich von Anfang an versunken sein. Tertullian gibt seinem Gotte selbst einen Leib. Der Begriff Gottes, als eines universalen Wesens, im Unterschied von einem partikulären, endlichen Wesen, ist ein rein philosophischer Begriff. Religion ohne alle Philosophie ist Götzendienst — so verschieden auch die Art dieses Götzendienstes sein mag.

29) Notre Roi François I. protesta un jour hautement en présence d'une grande multitude de personnes de la premiere qualité, qu'il avoit tant d'horreur de la nouvelle Religion, qu'il sacrifieroit même ses propres enfans à Dieu, s'il savoit qu'ils fussent infectez de cette peste. Noch schöner: J'ai ouï dire que les grands Seigneurs de notre Religion, qui l'ont abjurée, ont fait ôter du tombeau de leur famille les corps de leurs Ancêtres qui étoient morts Huguenots. . . . Depuis peu on a fait connoître à Rome, qu'on n'approuve pas qu'un Converti conserve quelque affection naturelle ni pour sa patrie, ni pour ses parens Hérétiques: car on n'a point voulu permettre que la Reine Christine fit des réjouïssances pour la naissance du fils du Roi de Suede. Die Freigeister hatten daher vollkommen Recht, zu sagen, daß die Religion, die uns gegeben sein sollte, um unsre Leidenschaften zu zügeln, ne sert qu'à ruïner le peu de bon sens que nous avions reçû de la nature Bayle. Critiq. génér. p. 110. Aber alle dergleichen Erscheinungen sind nur nothwendige, charakteristische Erscheinungen von der Religion als einem particulären Princip, von der Religion, die sich über die Gesetze der Vernunft und Ethik erhaben dünkt.

30) Stellen der Alten über die Güte Gottes, die Bayle hier in seinem letzten Argument gegen christliche Theologen von heidnischen Philosophen vertreten läßt, hat B. in seinem Dict Art. Jupiter. Rem. H u. I und Art. Pericles. Rem. K gesammelt. Interessant ist besonders eine Stelle aus Strabo, die Bayle bei dieser Gelegenheit anführt. Sie lautet in der lateinischen Uebersetzung also: Bene quidem dictum est, homines maxime Deum imitari, cum beneficia conferunt; rectius autem diceretur, cum foeliciter vivunt (εὐδαιμονῶσι), id autem fit gaudendo, dies festos agitando, philosophando, musicam tractando. Verwandt hiemit, wenigstens durch Schlüsse auf den nämlichen Gedanken reducirbar, ist Senecas Aeußerung (de ira l. II. §. 6): Gaudere laetarique proprium et naturale virtutis est. Aehnliche Gedanken finden sich auch in Leibnitz, besonders in seiner Beurtheilung der Werke des Grafen Schaftsbury. Wahre Religion ist reine Lebensfreude, aber zu den größten Freuden gehört der Genuß der Thätigkeit des Denkens. Die Weisheit, den richtigen Takt, den die Alten überall beobachteten, bewiesen sie daher auch in ihrem Begriffe von der Gottheit Es gibt freilich eine Güte, von der das italienische Sprüchwort gilt: Tanto buon che val niente. Adeo bonus, wie es Bacon übersetzt, ut ad nihil bonus. Aber die alten Weisen kannten nur eine der Vernunft conforme, tüchtige Güte. Lächerlich ist es, wenn präoccupirte Spe-

kulanten die Pöbelvorstellung von einem Zorne Gottes mit der hier nichts sagenden Formel der Negativität als eine tiefe Vorstellung rechtfertigen wollen, lächerlich gar, wenn man solche von den Hefen der sinnlichen Persönlichkeit abgezogene Prädikate unter dem Vorwande, daß man sonst Gott zu abstrakt sich denke, in Schutz nimmt. Wenn man die Vorstellung des Concreten in der Bestimmung dessen, was wahr und göttlich ist, zum Maaßstab nimmt, so ist ein zorniger Gott noch immer kein genug concreter Gott, wenn er nicht auch ein fleischlicher Gott ist. Und selbst das Fleisch als solches ist noch zu nackt, zu abstrakt, zu entlegen unsrer gewöhnlichen Anschauung, wenn nicht Gott auch nach unsrer Weise Kleider trägt. Nichts hat mehr die Köpfe verrückt und den wahrhaft wissenschaftlichen Geist ertödtet, als die Verwerfung des Abstrakten. Ewig ist, war und wird sein die Philosophie, die Wissenschaft überhaupt abstrakt. Wollt ihr concrete Wahrheiten und Vorstellungen, so geht in Ballette, Opern, Gemähldegallerien, aber laßt die Philosophie! Verlangt nicht vom Geiste, nicht von Gott, was euch das Leben gibt oder geben soll! Deus nihil habet. . . . Deus nudus est (Senec. Ep. 31): also sind Glücksgüter keine wahren, selig machenden Güter, oder sie können nicht Gott fehlen. So schließt Seneca. Aber dem sinnlichen gemeinen Heiden war ein solcher Gott gewiß auch nicht concret und positiv genug. Wer das Concrete zum Maaßstab anlegt, macht das menschliche Bedürfniß, welches nach Zeiten, Völkern und Individuen, nach Alter und Geschlecht verschieden ist, zum Princip des Wahren. Diesem Principe zufolge hat eine Nonne, die Gott als ihren förmlichen Bräutigam betrachtet und liebt, vollkommen recht. Ein Gott, der ihr ungestilltes Bedürfniß sinnlicher Liebe nicht befriedigt, ist für sie ein trostloser, ein abstrakter, negativer, bloßer Vernunftgott. Auch ein hohes Kunstwerk ist für Jeden, der keinen oder einen ganz gemeinen Kunstsinn hat, ein abstraktes Werk. Abstrakt ist alles, was wir nicht verstehen und mögen. Aber andererseits ist es ein eben so lächerlicher Pedantismus, wenn man jeden genialen Ausdruck, jedes auch noch so charakteristische und durchdachte Bild, jede freie Bewegung, kurz jede Regung von Geist und Leben mit dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit stempelt, Wissenschaft nur da wittert, wo ein gewisser burschikoser Ton, ein gewisses steifes Ceremoniell beobachtet wird.

31) Unter dem generellen Zweifel des Cartesius wird hier keineswegs der Zweifel verstanden, mit welchem C. seine Meditationen beginnt, und welchen C. selbst einen hyperbolischen Zweifel, eine lächerliche Fiction nennt — ein Zweifel der allerdings auch eine Wahrheit ist, wenn man die Bedeutung ins Auge faßt, die er bei C. hat, nämlich die, daß er nichts andres ausdrückt als die Unterscheidung des Geistes von allem, was nicht zum Begriffe des Geistes gehört. Unter dem generellen Zweifel des Cartesius, sage ich, wird hier verstanden der Zweifel, der in den deutlichen und klaren Begriffen im Unterschiede von den undeutlichen und unklaren, und eben deßwegen bezweifelbaren Begriffen oder Vorstellungen enthalten ist. Wer deutliche und klare Begriffe sich zum Zwecke setzt, der macht den

Zweifel zu einem nothwendigen Mittel. Die Philosophie des C. beruht auf klaren und deutlichen Begriffen, also beruht sie auf dem Zweifel. Klare und deutliche Begriffe zu erwerben, ist unmöglich ohne Skepsis, ohne Kritik. C. hat der Philosophie ein der Idee nach wahres Fundament gegeben, weil er sie auf Kritik gegründet. Nur die kritisch-genetische Philosophie ist die wahre Philosophie. Eine unkritische Philosophie ist keine Philosophie, so commod und gemüthlich sie auch ist. Kant, Fichte, Hegel, dessen Logik ungeachtet des mystischen Bildes, das er in der Vorrede gebraucht, das reinste Produkt seines freien philosophischen Geistes ist, waren auf dem richtigen Wege. Der schelling'sche Absolutismus aber, namentlich der spätern Schriften, war, trotz seiner Naturblicke, der Abfall der Philosophie von ihrer Idee. Die Hegel'sche Philosophie ist die Restitutio in integrum der Philosophie aus ihrem Abfall innerhalb der Periode ihres Abfalls. Das Große, das ächt Philosophische an der Logik Hegels ist gerade das, was ihr die meisten Gegner zugezogen, nämlich das, daß er frei von der Grundlage eines Subjektes, namentlich der eines Absoluten, an und für sich die Formen der Metaphysik und Logik untersucht hat. Aber, abgesehen von einigen particulären historischen Idiosynkrasien und Antipathien, die störenden Einfluß auf H. ausübten; er war doch auch angehaucht von dem Geiste, der den Verfall der Philosophie und mit ihr die Wiederkunft alles alten Aberglaubens, sowohl in theoretischer als praktischer Beziehung, kurz die ganze Barbarei der Jetztwelt über uns gebracht hat. Was man heutiges Tages speculative Philosophie nennt, ist größtentheils das unsauberste, unkritischste Ding von der Welt. Es gibt nur ein Fundament, ein Gesetz der Philosophie: es heißt Freiheit des Geistes und Freiheit der Gesinnung. Systeme sind uns nicht nöthig, aber Recherchen, aber freie, kritisch-genetische Untersuchungen thun uns noth. Statt über die Trinität, über die Incarnation zu speculiren, oder gar die Dogmen der Kirche, in der ihr erzogen und geboren seid, als die einzig wahren und vernünftigen zu demonstriren, untersucht vielmehr das Wesen der Religion, ihre differentia specifica und den Ursprung ihrer Lehren, aber nicht nur den historischen, wie der Rationalismus, der eben deßwegen einseitig ist, sondern den geistigen, inneren Ursprung. Nur das interessirt den Philosophen, nur das bringt uns von der Stelle. Die cartesische Philosophie gab also der Philosophie ein wahres Fundament, insofern als sie sich auf den Akt der Kritik, auf den Akt des klaren, deutlichen, selbstbewußten Denkens stützte. Sie verwarf daher vor allem auch die dunkeln, nichtssagenden Qualitäten und substanziellen Accidenzen der Scholastiker. Aber eben dadurch vernichtete sie auch die Basis von dem Dogma der Transsubstantiation, welches, obgleich Cart. selbst eine mit seiner Philosophie übereinstimmende Erklärung davon zu geben versuchte, nur möglich und denkbar ist unter der Voraussetzung von selbstständigen, von ihren Subjekten abtrennbaren Accidenzen. Ueberhaupt ist der Geist des Cartesius, als ein kritischer, ein dem

Geiste des Katholicismus radicitus entgegengesetzter Geist. Wer den Zunder des Zweifels anzündet, der gibt die Ursache zu einem allgemeinen Brande, wenn er auch gleich zunächst das Feuer nur an bestimmte Gegenstände bringt und bringen will. Die Unterwürfigkeit des Glaubens und die Selbstständigkeit des Zweifels können nicht unter einem Dache beisammen wohnen Der unglücklichste, wahrheitsloseste Einfall war der Gedanke von Huet und la Mothe le Vayer, die Frömmigkeit mit dem Skepticismus verbinden zu wollen. Die Zweifel im Plural kann man freilich willkührlich einhalten und beschränken, aber nicht das Princip, den Geist des Zweifelns. Die Zeiten des Glaubens waren stets auch die Zeiten des Aberglaubens. Ein Mensch, der einmal seine Vernunft der Autorität des Glaubens aufopfert, wird sich auch selbst in Dingen, die ihm freigegeben sind, wo nicht die religiöse Autorität mit ins Spiel kommt, gläubig, unkritisch verhalten. Wer einmal solche mirakulöse Dinge glaubt, wie die Kirche zu glauben befahl, für den ist kein Ding, auch das an sich undenkbarste, grundloseste, albernste, mehr unmöglich. Die Zeiten, wo es selbst Hunde von solcher exemplarischen Frömmigkeit gab, daß sie der Messe andächtig beiwohnten, die Fastentage mit der größten Gewissenhaftigkeit sich alles Fleisches enthielten, und andre profane Hunde, welche die Mauern der Kirche anpißten, mit wahrem Feuereifer wegbissen, wie es dergleichen Hunde anno 897 in einem deutschen Kloster gab, (B. Republ. des Lettres p. 639) diese Zeiten waren die Zeiten des wahren, ungetheilten und ungeheuchelten Glaubens. Die Kirchenväter waren eben so gläubige, als abergläubische Köpfe. Alles mögliche tolle Zeug rechtfertigt Augustin in seiner Civitas Dei aus dem Prädikat der Allmacht. Non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest, (lb. 21 c. 7. c 8.) alles, was er will, d. h. alles was du dir nur immer träumen kannst lassen, ist möglich. Nicht die Zeit, der ihr Alles aufbürdet, was in der Natur der Sache liegt, war Schuld an diesem Aberglauben, sondern der Glaube. Wo einmal das nackte Faktum über den Begriff, über die Vernunft, über das Gesetz der Erfahrung den Sieg davon trägt, wie dieß im Christenthum mit den mirakulösen Thatsachen des Glaubens der Fall war, da ist allem Aberglauben Thür und Thor geöffnet. Die Christen mußten sich daher auch, wie Augustin in seiner Civitas, die Mirakelgeschichten des Heidenthums gefallen lassen, konnten sie nicht abläugnen, weil sie sonst auch ihren eignen Mirakeln die Glaubwürdigkeit abgesprochen hätten. Wenn man daher dem Strauß vorgeworfen, daß durch seine Methode die Geschichte überhaupt ungewiß gemacht werde — was sie denn auch leider! auch ohne Straußens Methode längst schon ist — so kann man umgekehrt und mit weit größerem Rechte den Mirakelgläubigen diese Consequenz entgegenhalten: wenn eure Mirakel glaublich und wahr sind, so will ich euch historisch nachweisen, daß auch die albernsten Mirakel, die erwiesen unmöglichsten Dinge, wie die Entstehung der Pflanze aus ihrer Asche, zu glauben sind, weil auch sie durch historische, glaub-

würdige Zeugnisse bestätigt werden, kurz daß, wenn eure Principien wahr sind, Nichts wahr ist, sich aller Unterschied zwischen Vernunft und Unvernunft, Möglichkeit und Unmöglichkeit, Faktum und Einbildung, Geschichte und Mährchen aufhebt. Wenn ihrs wollt und verlangt: ich will Euch die Beweise nicht schuldig bleiben. Und wenn es nicht freiwillig von mir geschieht, so geschieht es nur, weil ich meine Zeit an beßre Dinge verwenden will, als an die Widerlegung eures Unverstandes. Aber wie im Katholicismus, war es auch im Protestantismus. Unsere Reformatoren waren bekanntlich abergläubische Menschen Auch ihr Aberglaube kommt nicht auf Rechnung ihrer Zeit. Aus der oben angeführten Aeußerung Luthers z. B. geht hervor, daß schon zu seiner Zeit es Aerzte gab, welche die Narrheit und Geisteskrankheiten überhaupt aus natürlichen Gründen ableiteten. Diejenigen daher, die uns den alten Glauben wieder aufbürden wollen, müssen uns auch den alten Aberglauben wieder bringen — beides ist untrennbar. Sie müssen? Ach! sie haben es schon von selbst gethan. Man sehe nur z. B. die Proben unglaublichen Unsinns, die in der interessanten eben erschienenen Schrift: „die Unduldsamkeit der christlichen Confessionen" u. s. w. aus einem protestantischen Correspondenzblatt Bayerns angeführt werden. Ja ein protestantischer Examinator beantwortete sogar, wie in derselben Schrift bezeugt wird p. 180, die Frage nach den Wirkungen der Taufe, als sie keiner der Candidaten wußte, mit eignen Worten also: „Haben Sie denn nie bemerkt, wie geneigt die Kinder zum Glauben sind, wie sie so gerne Alles glauben, und allerlei Erzählungen wünschen, um ihrer Neigung zum Glauben zu genügen. Das ist die Wirkung der Taufe." So bringt der Glaube den Menschen um seinen Verstand! Aber wie der Glaube mit dem Aberglauben innig verbunden ist, so wird auch umgekehrt mit der Basis des Aberglaubens die Basis des Glaubens, d. h. natürlich des Glaubens, der auf über- oder richtiger unvernünftige, mirakulöse Dinge sich gründet, aufgehoben. Wer einmal die Qualitäten der Scholastiker, die von ihren Subjekten abtrennbaren Accidenzen, die Sympathien und Antipathien der Dinge, kurz die mirakulöse Erklärungsweise der Natur verwirft, weil sie ihm keine deutlichen, bestimmten Begriffe gewährt, der hat den Sinn verloren, dem ein Dogma, wie z. B. die Transsubstanziation, eingeht und zusagt. Findet es aber gleichwohl in seinem Kopfe Platz so fehlt ihm doch der Schlüssel dazu; es ist ein sinnloses Ding in ihm, ohne allen Zusammenhang mit seinem geistigen Wesen.

32) Allerdings kommen in Cartesius — abgesehen von den Stellen, in denen er seine persönliche Ergebenheit und Unterwürfigkeit gegen die katholische Kirche betheuert — Aeußerungen vor, an denen ein Katholik Anhaltspunkte für seinen Glauben finden kann. So z. B. wenn Cart. sagt, er wisse nicht, ob nicht durch die Allmacht Gottes zwei contradictorische Sätze zugleich wahr sein, ob nicht ein Berg ohne Thal sein könne, denn nichts sei der Allmacht unmöglich und alles hänge nur von ihr ab; so hat er damit einen Satz ausgesprochen,

16*

aus dem sich die willkührlichsten Satzungen ohne Schwierigkeit erklären und rechtfertigen lassen. Aber dergleichen Stellen gereichen eben, wie so manche wahrhaft kindische Aeußerungen, dem C. nicht zur besondern Ehre, und dienen nicht zur Charakteristik des wahren Geistes und Wesens des Gründers der mechanischen Philosophie. Dergleichen Gedanken sind keine Wahrheit in ihm; sonst müßten ihm auch die Qualitates obedientiales und unzählige andere Qualitäten und Fictionen der Scholastiker, die sich auf die Allmacht gründeten, keine Fictionen, sondern Realitäten gewesen sein. Wenn wir den C. wegen solcher Gedanken, und wegen der Versicherungen seiner frommen Gesinnungen als ein Muster eines katholisch gläubigen Philosophen aufstellen können, so können wir auch den Macchiavelli als einen ächt katholisch gläubigen Politiker anpreisen. Denn welche fromme Aeußerungen kommen nicht auch in ihm vor! So sagt er z. B. in seinem Principe cap. XI de' principati Ecclesiastici: ma essendo quelli retti da cagioni superiori, alle quali la mente umana non aggiugne, lascerò il parlarne, perchè essendo esaltati et mantenuti da Dio, sarebbe ufficio d'uomo presuntuoso et temerario il discorrerne. Wie fromm, wie ächt cartesisch! Und cap. 6.: Et benchè di Moisè non si debba ragionare, essendo stato un mero esecutore delle cose, che gli erano ordinate da Dio, pure merita di essere ammirato solamente per quella grazia, che lo faceva degno di parlare con Dio. Aber gleichwohl sagt er darauf, daß die Handlungen und besondern Anordnungen der berühmtesten Eroberer, des Cyrus, Theseus, Romulus nicht verschieden waren von denen des Moses und gegen den Schluß: M. Ciro, Teseo et Romulo non avrébbonno potuto fare osservare lungamente le loro costituzioni, se fussero stati disarmati. Auch Vanini war in diesem Sinne ein ächt katholisch gläubiger Philosoph. Auch er unterwirft sich, wie Cart., (in seinem Amphitheatrum aeternae providentiae etc. Lugduni 1615) demüthigst den Aussprüchen der Kirche, und verwahrt sich gegen den Verdacht auch nur der geringsten Ungläubigkeit. Er entschuldigt sich selbst sogar deßwegen, daß er die Bücher der Atheisten auch nur gelesen habe und anführe, und zwar mit dem Beispiel der Kirchenväter, und damit, daß er, als er zu Paris eine Apologie des Tridentinischen Conciliums zu schreiben unternommen, selbst vom päbstlichen Legat die Erlaubniß erhalten habe, Bücher jeglicher Art durchzulesen. Er macht den Advokaten des katholischen Glaubens in seiner ganzen Ausdehnung und bekämpft selbst seine Geistesverwandten, den Cardan, den Pomponatius, den Machiavelli, den er Atheorum facile princeps nennt. Er beweist die Vorsehung aus Wundern und Prophezeihungen, selbst daraus, daß steinerne Götterstatüen von zukünftigen Dingen geweißagt hätten. Aber sein eigner klarer Verstand springt nur zu deutlich da in die Augen, wo er die Wirkungen und Erscheinungen, die seine Gegner auf mysteriöse Weise erklärten, auf natürlichem Wege erklärt oder geradezu läugnet, z. B. das alte Sprüchwort: Virtus in verbis et lapidibus widerlegt. Auch er macht die nämliche diplomatische Schei-

dung zwischen Glaubens = und Vernunftsachen, wie C.: Ingenue fateor, animae immortalitatem ex Physicis principiis demonstrari non posse, cum sit articulus fidei p. 164. Allerdings war die Gesinnung des C. offenbar eine solidere und ehrbarere, als die des Vanini, die kaum von Heuchelei zu unterscheiden sein möchte. Daß man ein guter Katholik und zugleich ein guter Cartesianer sein kann, bewies Clerselier, car je ne croy pas qu'il y eût aucun Bourgeois dans Paris, qui allât plus souvent à la Messe, que le bon Mr. Cl. Non seulement il étoit exact à ouïr la Messe, mais ce qui est bien plus surprenant dans un Philosophe, il retournoit à l'Eglise tous les jours de Fête, dès qu'il avoit diné, et n'en revenoit que quand tout étoit fait, de sorte qu'il passoit plusieurs bonnes heures, ou à ouïr la psalmodie de Vêpres, ou à écouter un long Sermon qui n'est pas pour l'ordinaire fort éloquent, le Dimanche surtout, dans les Cloïtres. (Répub. des Lett. p. 81. Art. 9.) Aber dadurch hebt sich noch nicht auf der Widerspruch des Cartesianismus und Katholicismus. Welche Widersprüche finden nicht in einem und demselben Menschen statt! Schon Machiavelli bemerkt in seiner Geschichte von Florenz (VIII. B.) von dem Charakter Lorenzo's von Medici: si vedeva in lui essere due persone diverse quasi con impossibile congiunzione congiunte. Hobbes fürchtete bei der Nacht die Gespenster, die er am Tage läugnete. Der Widerspruch der Gesinnung und des Gedankens ist übrigens da ein natürliches Ergebniß, wo der Mensch vorzeitig mit einem noch geheiligten Glauben bricht, wo seine Einsicht nur noch die Bedeutung einer subjektiven Meinung und frivolen, unberufnen Neuerung hat. Erst in der spätern Generation gleicht sich dieser Widerspruch aus, indem der Gedanke zur Gesinnung wird. Der Gedanke wirkt und kommt mit der Geschwindigkeit des Lichtes, aber die Gesinnung mit der des Schalles.

33) Zur Charakteristik der Aeußerlichkeit des historisch dogmatischen Glaubens, namentlich in denkenden Menschen, welche den Unterschied zwischen Wissen und Glauben, zwischen Wahrheit und Faktum erfassen, stehe hier folgende literärische Novität, jetzt Antiquität, die Bayle einem Freunde vom Jahre 1699 mittheilt. „Ein schottländischer Mathematiker, Namens Craig, hat eine kleine lateinische Schrift veröffentlicht, in welcher er die Kraft und Abnahme der Wahrscheinlichkeit berechnet. Er nimmt erstlich an, daß alles was wir auf das Zeugniß von Menschen, sie seien nun inspirirt oder nicht, glauben, aufs höchste nur wahrscheinlich ist, dann setzt er voraus, daß diese Wahrscheinlichkeit immer mehr abnimmt, jemehr man sich von der Zeit entfernt, in der die Zeugen lebten, und so bringt er denn endlich vermittelst der Algebra heraus, daß die Wahrscheinlichkeit der christlichen Religion noch 1454 Jahre dauern kann, aber dann zu Grunde geht, daß jedoch Christus durch eine zweite Ankunft dieser Finsterniß zuvorkommen wird." (Lettre 237) Denen die ihm eine antireligiöse Tendenz vorwerfen wollten, erwiedert derselbe Mathematiker, daß sie nie die Grundlagen und das Wesen ihres Glaubens untersucht

haben könnten, wenn sie an seinen Behauptungen Anstoß nähmen. Quid enim est fides? sagt er, nisi illa mentis persuasio, qua, propter media ex probabilitate deducta, quasdam propositiones veras esse credimus. Si persuasio ex certitudine oriatur, tum non fides, sed scientia in mente producitur. Sicut enim probabilitas fidem generat, ita etiam scientiam evertit et econtra: certitudo scientiam simul generat et fidem destruit. Unde scientia omnem dubitandi ansam aufert, dum fides aliquam semper haesitationem in mente relinquit; et propterea fides tantis insignitur laudibus, tantaque sibi annexa praemia habet, quod homines, non obstantibus omnibus illis, quibus premuntur, scrupulis, in recto virtutis et pietatis tramite progrediantur etc. Eclairciss. sur les Pyrrhoniens. p. 646 Dict. T. IV.

34) Eine Probe von der Weise, wie Bayle die Differenzen zwischen der Vernunft und dem Glauben auszugleichen sucht. „Die Vernunft, sagt er, lehrt mich, daß Gott ein höchst vollkommnes Wesen ist und daß alles, was ein solches Wesen thut, gut ist (bien fait). Nichts ist evidenter als dieser Grundsatz. Dieselbe Vernunft sagt mir ferner, daß ein gutes und heiliges Wesen, wenn die Verhinderung in seinem Vermögen steht, nicht zugibt, daß ein von ihm geliebtes Wesen in Sünde und Elend sich stürzt. Ich frage nun die Offenbarung um Rath und finde da, daß Gott erlaubte, daß Adam und Eva, seine geliebten, mit Wohlthaten von ihm überhäuften Kinder, ihre Unschuld verloren und dadurch ihre ganze Nachkommenschaft unzähligen Uebeln und einer schaudererregenden moralischen Verdorbenheit preis gaben. Ich gebe daher jetzt den zweiten Grundsatz der Vernunft oder des natürlichen Lichtes auf; ich verwerfe ihn als falsch und trügerisch, weil er eine Thatsache bestreitet, und bekenne kraft meines ersten Princips und kraft der Zeugnisse der heiligen Schrift, daß Gott gut und heilig ist. Man wird mir vorwerfen, daß ich keine Idee habe von dem Sinne, in welchem die Bibel Gott gut und heilig nennt; aber ich antworte, daß ich eine solche Idee oder Vorstellung davon habe, die hinreicht, die Religion im Herzen des Menschen zu erhalten, denn diese Idee enthält einen Theil von den Grundlinien, aus welchen die allgemeinen Begriffe der Güte und Heiligkeit bestehen. Ich erkenne Gott vermittelst dieser Idee als ein wohlthätiges Wesen, welches unsre Gebete erhört und durch seine Strafen und Belohnungen bezeugt, daß es die Tugend liebt, das Laster haßt. Ich gestehe, daß meine Idee unvollkommen ist, weil ich in ihr nicht die übrigen Grundlinien der allgemeinen Begriffe finde, noch sehe, wie die Güte und Heiligkeit Gottes sich mit Dingen verträgt, welche der natürlichen Vernunft zufolge mit diesen zwei Eigenschaften sich nicht zusammenreimen lassen.“ (Entretiens de Maxime p. 20.) Aber, abgesehen von der unhaltbaren, mechanischen Theilung, die hier gemacht wird, heißt das nicht die Vernunft selbst aufgeben, wenn ich einem nackten, blödsinnigen Faktum einen rechtskräftigen Einspruch gegen einen Grundbegriff, gegen eine gesetzmäßige, nothwendige, mit dem Grundprincip identische

Consequenz einräume? Stelle ich mich damit nicht auf einen Standpunkt, wo ich mir einen Bären um den andern, jede Lüge als Wahrheit, jede Schändlichkeit als eine rechtmäßige Handlung, jeden Unsinn als Vernunft kann aufbinden lassen? Stelle ich mich nicht auf den Standpunkt des blinden, blödsinnigen Autoritätsglaubens, dessen Wesen, Eigenschaften und Wirkungen die nämlichen bleiben, er mag sich nun auf die Autorität einer Kirche oder eines Buches stützen? nicht also auf den Standpunkt, den B. in seinem Comment. phil. und anderwärts so trefflich in seiner Nichtigkeit dargestellt hat? Konnte dieß dem sonst so scharfsichtigen B. entgehen? Unmöglich. Also widerspricht dieser halbirende Vermittlungsversuch zwar nicht dem sich selbst widersprechenden, an äußre historische Relationen und Einschränkungen gebundnen und in Bezug darauf betrachteten, aber dem in Beziehung auf sich selbst, auf seine ursprüngliche Natur gedachten B. Selbsttäuschung ist diese, wie freilich jede Vermittlung, Wahrheit ist nur in ihm die Differenz zwischen Glauben und Vernunft. Betrachten wir noch B.s Verhältniß zum Dogma von den ewigen Höllenstrafen, welches für ihn einen direkten, einen wahrhaft empörenden Widerspruch mit der Vernunft ausdrückt. „Wenn das unendlich vollkommne Wesen vorauswußte, daß es freie Wesen, im Falle daß sie von ihm erschaffen würden, wegen ihrer Sünden ewig bestrafen müßte, so wäre es besser gewesen, sie im Nichts zu lassen oder ihnen nicht den Mißbrauch ihres freien Willens zu verstatten, als sich die Nothwendigkeit aufzulegen, nie endende Strafen über sie zu verhängen. Gibt es etwas Evidenteres, als diesen Satz, wenn man nur die natürliche Vernunft befragt? Was würde man von einem Menschen sagen, der sich, wie Prometheus, des Vermögens, Statüen zu beseelen, rühmte, und der also spräche: „Ich werde dieser Statüe da Bewegung und Gefühl geben: sie wird Augen haben zu ihren Führern und die Freiheit, sich an höchst angenehme Orte hinzubegeben; indeß ich weiß sicherlich, daß sie nur an solche Orte sich begeben wird, wo sie tausend und abermal tausend Uebel erleiden wird?" Würde man nicht zu diesem Menschen sagen: Du hast kein Menschen- sondern ein Tigerherz; denn du willst nur deßwegen diese Statüe beseelen, damit sie von einem Zustand, wo sie kein Uebel empfindet, in einen Zustand übergeht, der nur eine Empfindung des Uebels ist." B. entwickelt dann, daß die Strafen der Verdammten unnütz sind, daß sie sie nothwendig schlechter machen, und den übrigen Menschen auch nichts helfen, und fertigt den Theologen Jaquelot, der erwiedert hatte, daß der Stand der Verdammten dazu dienen könne, die Dankbarkeit der Glückseligen zu erhöhen, damit ab, daß er sagt, dieß wäre gerade so, als wenn ein Kaiser spräche: ich will 10 Provinzen ruiniren, 100 Städte zerstören, eine Million Menschen hinrichten lassen, weil dieß für meinen Favorit ein neuer Grund sein wird, an mich zu denken. Unter allen Strafen wäre noch die Vernichtung die, welche am meisten mit den Ideen der göttlichen Weisheit übereinstimmte, was B. sehr gut entwickelt. (Entret. de Max. et Them. p. 98—99 u. Rep. aux Quest. p. 828.) S. hierüber auch Dict.

Art. (Fauste) Socin. Rem. N. Alles was man nur immer auf dem Standpunkt seiner Zeit gegen dieses Dogma sagen konnte, hat B. dagegen vorgebracht, alle Gründe dafür widerlegt, alle Bänder, die es nur immer als ein Glied mit dem Organismus seines Geistes verbinden konnten, als ein geschickter Operateur rein abgeschnitten. Nun können wir aber B.s Verhältniß zu diesem Dogma als die Repräsentation seines Verhältnisses zu den Dogmen überhaupt ansehen, denn dieses Dogma war ein eben so heiliges Dogma, als andre Dogmen, und beruhte auf einem und demselben Fundamente mit ihnen. Wahrheit ist also nur in B., so sehr er auch diese Wahrheit wieder zu vereiteln sucht, der direkte Widerspruch der Dogmen mit der Vernunft; sie sind dahin aus seiner Vernunft, aus seinem Geiste: nur persönliche, nur an sich selbst äußerliche Schranken und Gründe sind es, die da vermitteln, daß sie nicht förmlich ausgeschieden werden. Uebrigens verdient B. wegen dieses seines Widerspruchs, daß er die Dogmen bekämpft, ohne sie doch förmlich zu verwerfen, keine größeren Vorwürfe, als die deutschen Philosophen, welche sich eines umgekehrten Widerspruchs schuldig machen, dieses nämlich, daß sie die kirchlichen Dogmen vertheidigen, ohne sie doch im Sinne der Kirche zu nehmen und glauben, weil sie entweder zu feige oder unredlich oder zu verworren oder selbst noch von den Dogmen zu sehr verblendet sind, um sich und Andern eingestehen zu können, daß sie mit dem Glauben gebrochen haben — ein Bruch, den schon Leibnitz, jedoch unter dem Scheine einer Apologie, eingeleitet hat. Es gibt hier durchaus kein Juste Milieu: entweder nehmt die Dogmen in dem Sinn, in welchem sie allein genommen werden müssen, in ihrem e i g n e n, ihrem bestimmten Sinne, oder überlaßt sie ihrem Schicksal, und wenn ihr sie durchaus zum Objekt euch machen wollt, so macht sie zum Objekte einer kritisch-genetischen Untersuchung, nur nicht einer willkührlich deutelnden, und gleichwohl im Dogma kritiklos befangnen Speculation. Die Dogmen sind keine vieldeutigen Symbole, keine stummen Bilder und Figuren: sie sprechen selbst mit gebieterischer Bestimmtheit aus, was sie im Sinne haben. Und befürchtet nur nicht, daß ihr mit den Dogmen die Geheimnisse des Denkens verliert! Die allgemeinsten, die uns allernächsten Dinge bergen Geheimnisse ganz anderer und haltbarerer Art, als die illusorischen, gemachten dogmatischen Mysterien sind. Seit die Edelsteine nur natürliche Eigenschaften und Wirkungen besitzen, haben wir weit tiefere, denk- und bewunderungswürdigere Eigenschaften an ihnen entdeckt, als die übernatürlichen, mirakulösen Eigenschaften waren, welche ihnen die Superstition zuschrieb. Die Natur erschließt ihre Geheimnisse, ihre, die allein wahren und stichhaltigen Wunder nur da dem menschlichen Geiste, wo er die falschen Mirakel des Glaubens verwirft. -- Schließlich in Betreff B.s noch eine Bemerkung. Der Grund, warum B. den dogmatischen Glauben nicht verwarf, ungeachtet er seiner Vernunft direkt widersprach, liegt allerdings einerseits in seiner theoretischen Indifferenz überhaupt, andererseits aber auch darin, daß er, aus ihm sehr nahe liegenden Beispielen, nur zu gut wußte, wie leicht

Neuerungen, besonders religiöse, die öffentliche Ruhe gefährden. Er gibt sich daher häufig in seinem Dict. Gelegenheit, an die Gräuelscenen der Religionskriege in Frankreich zu erinnern, hauptsächlich auch deßwegen, um diejenigen zu belehren, welche lieber die öffentliche Ruhe stören, als ihre particulären Meinungen unterdrücken, die Docteurs particuliers, qui hors les cas d'une très-urgente nécessité s'élevent contre des erreurs protegées par la prévention des peuples et par l'usage. Er bemerkt hiebei: Jl n'y a point d'apparence qu'il s'éleve jamais dans le sein des Protestans aucun Parti qui entreprenne de réformer leur Religion de la maniere qu'ils ont reformé l'Eglise R., c'est-à dire sur le pied d'une Religion d'où il faut sortir nécessairement, si l'on n'aime mieux être damné. Mais le mal seroit toujours assez funeste, pour meriter qu' on tâche de le prévenir. Dict. Macon. R. C.

35) Die wahre, die einzig wahre, untrügliche Religiosität kann überhaupt nur da stattfinden, wo die Religion vollkommen frei gegeben ist, wo durchaus keine weltlichen Folgen an sie gebunden sind. Ein Staat, der den Glauben zu einer indirekten Steuer macht, gebietet direkt die Heuchelei. Aber auch da ist die Religion nicht freigegeben, wo an den Unglauben der Fluch der Hölle, an den Glauben die Verheißung des Himmels geknüpft ist. Dem Unglauben mit ewiger Verdammung drohen, heißt nichts andres als zum Glauben **zwingen**, denn man flößt dadurch Furcht und Schrecken ein, die den Menschen seiner Freiheit berauben. Wer daher mit dem einnehmenden Schmeichelwort der ewigen Freuden an sich lockt und mit dem einschüchternden Schreckwort der ewigen Hölle die Trennung von sich bedroht, gebraucht Zwangsmaaßregeln, bedient sich eines ungeistigen, eines unsittlichen, eines **niedrigen** Mittels, um den Menschen für sich zu gewinnen: er gibt ihm Opium ein, um ihm in dem Zustande, wo die Leidenschaften der Furcht oder Hoffnung seine Vernunft umnebelt haben, sein Ehrenwort abzunehmen. Daß daher die Kirche auch zu äußern Zwangsmaaßregeln ihre Zuflucht nahm, darüber habt ihr euch nicht zu verwundern; das war ganz in der Regel, ganz consequent; nur das Gegentheil wäre abnorm. Wer sich einmal nicht schämt, die sinnlichen Triebfedern des Menschen zur Infusion des Glaubens anzuwenden, warum sollte der nicht auch zu rein körperlichen Werkzeugen, zum Stock, zur Peitsche, zum Galgenstrick seine Zuflucht nehmen, um damit seinen frommen Zweck, der ja jedes Mittel heiligt, zu erreichen? So wenig dieser Grundsatz: der Zweck heiligt das Mittel, ein speciell jesuitischer Grundsatz war, sondern ein allgemeiner, uralter Grundsatz der christlichen Kirche und Frömmigkeit — man denke nur z. B. an die pia fraus — ein Grundsatz, der schon Augustin's Apologie der Ketzerverfolgungen zu Grunde liegt: so wenig waren die peinlichen Zwangsmaaßregeln isolirte, particuläre, abnorme Erscheinungen: sie hingen vielmehr aufs innigste mit dem ganzen Wesen und Geist der Kirche zusammen; sie liegen selbst im Begriffe der Kirche, als eines auf sinnliche Motive sich gründenden Instituts. Aber was durch unsittliche Mittel erzeugt wird, ist auch nothwendig im Men-

schen ohne sittliche Bedeutung und Wirkung. Zwar hat die pfiffige Theorie hie und da behauptet, daß die Seligkeit nur die Folge des Glaubens und der guten Werke sei, und nur als solche gewollt werde; aber was in der Theorie Folge ist, wird in der Praxis, im Leben, im Menschen selbst zum Grunde, zum Zweck. Man glaubt, um nicht in die Hölle zu fahren; unsre Glückseligkeit ist der Zweck, warum wir glauben: wer nicht glaubt, ist ewig verloren. Wie daher die Kirche ein scheinheiliges Wesen ist, weil sie, unter dem Scheine, sein Bestes zu wahren, den Menschen gerade um sein Bestes bringt, um die einzig wahren Güter: um die Freiheit der Intelligenz, die Selbstständigkeit und Unbestochenheit des Urtheils, die Reinheit der Ueberzeugung, die uninteressirte Wahrheitsliebe, die tugendhafte Gesinnung; so ist auch der Glaube ein scheinheiliges Wesen, weil er innerlich dasselbe thut, indem er die Vernunft und damit die Fähigkeit zu unbefangner, reiner Wahrheitsliebe — das Princip jeder edlen, tugendhaften Gesinnung — unter das Interesse der Selbstsucht, die Begierde des Selbsterhaltungs- und Glückseligkeitstriebes gefangen nimmt. Der Glaube verzichtet wohl auf die Vernunft, auf das Höhere im Menschen, aber nicht auf das Niedere, auf die sinnlichen, egoistischen Interessen und Motive: er sagt wohl zum Menschen: ich gebe dir die Wahrheit, aber er gibt in der That nicht ein uninteressirtes Objekt, ein Objekt, das dem Menschen Gegenstand wird, wenn er abstrahirt von den sinnlichen Triebfedern und Leidenschaften, ein Objekt, an das sich kein andres als ein objektives Interesse anknüpft, wie es die Wahrheit ist, sondern ein den Menschen von Vornen herein bestechendes Objekt, ein Objekt der Begehrlichkeit; aber das Objekt der Begehrlichkeit ist eben nicht die Wahrheit, sondern die Seligkeit. Wer wird nicht glauben, wenn er hört: der Glaube macht selig, der Unglaube ewig unglücklich? Wie kann der aus reinem Interesse glauben, wie den Glauben prüfen, untersuchen, ob er eine Wahrheit ist, wie kann überhaupt der bei Vernunft und seiner mächtig sein, welcher die verzehrenden Flammen der Hölle schon über seinem Kopfe zusammenschlagen sieht, wenn er nicht glaubt?

36) Uebrigens sah B. selbst recht gut den Grundmangel nicht nur seines Commentars: — J'avouë avec vous que cet Ouvrage devroit être abrégé. Il faudroit le réduire au tiers ou au quart, pour en faire un Ouvrage régulier. (Lettre 287.) — sondern auch seiner übrigen Schriftstellerei ein: Je suis fâché d'avoir été si prolixe, mais c'est un défaut dont je ne me saurois corriger, quelque envie que j'en aye. La peur que j'ai que toutes sortes de Lecteurs ne m'entendent pas, contribuë beaucoup à ma longueur excessive. Nouv. Lett. critiq. p. 251.

37) Trefflich — eben so scharfsinnig und gründlich als Leibnitz — widerlegt Bayle auch das Princip der Willkühr, welches bekanntlich auch Poiret's Princip war. Zur Probe nur eine Stelle. Si Deus statuit et decrevit de naturis et essentiis rerum, eas jam aliquatenus cognoscebat. Ita se habere operationes rerum cogitantium, distincte

concipimus, ut cognoscant ea quae volunt. Ergo qui contrarium affirmant de Deo, rem dicunt cujus nullam habent ideam; nec unquam explicare poterunt, qui Deus decreta sancire potuerit circa objecta quae ipsi erant prorsus incognita. T. IV. Oeuv. div. p. 155.

38) Die hier B. im Gegensatz zu Spinoza gegebnen Prädikate mögen seine eignen Aeußerungen über sich selbst rechtfertigen. Je vois bien que mon insatiabilité de Nouvelles est une de ces maladies opiniâtres, contre lesquelles tous les remedes blanchissent. C'est une Hydropisie toute pure. Plus on lui fournit et plus elle demande. (Lettre 7. à Minutol. v. 1673) De toutes les occupations que je saurois prendre, c'est celle (nämlich die eines Journalisten) qui revient le mieux à mon humeur. (Lettre 88) Mehrere Personen, besonders Pariser, riethen inständigst B., nicht eine bloße Zeitung für Gelehrte, sondern ein Mittelding zwischen Zeitungsnachrichten und gelehrten Zeitungen herauszugeben, damit auch Leute von Geist, aber ohne Gelehrsamkeit, sich an der Lektüre ergötzen könnten und der Abgang der Zeitschrift gesichert sei: il faut donc égaier un peu les choses, y mêler de petites particularitez, quelques petites railleries, des Nouvelles de Roman et des Comédies. . . . Comme je dois m'accommoder à toute sorte d'esprits, il est certain qu'il faut éviter la sécheresse (Lettre 63.) Aber keineswegs accomodirt sich B. dem Geschmack seiner Leser aus selbstgefälliger Eitelkeit, sondern lediglich aus Galanterie gegen sie, aus feinem Pflichtgefühl, welches etwa also in ihm räsonnirte: Ihr bringt mir das Opfer, mich zu lesen, also muß ich auch euch zur Entschädigung etwas zum Besten geben. Endlich: j'ai pris assez de plaisir, moi qui aime ces sortes de personnalitez et qui travaille ex professo à ces recherches, à parcourir les Lettres de Guy Patin (Lettr. 125.) Aber der Begriff der Personalien ist ein eben so weiter und unbestimmter Begriff, als der der Persönlichkeit; unterschiedslos nimmt er die werthvollsten Dinge und die bedeutungslosesten Trödelwaaren in sich auf.

39) Darin hat allerdings B. in seiner Lettre . . . sur la question s'il a bien ou mal compris la doctrine de Spinose (T. IV. Oeuv. div. p. 169 etc.) vollkommen Recht, daß Spinoza einen ganz andern Gott im Sinne hat, als den Gott der Orthodoxie, darin auch, daß Spinoza die Worte Substanz und Accidenz (was ihre formelle Bedeutung wenigstens betrifft) im Sinne der Cartesischen, überhaupt neuern Philosophie nimmt, aber nicht darin, daß die eine Substanz Sp.s eine ist im Sinne B.s, d. h. eine numerisch eine. Denn daß B. die Einheit der Substanz im Sinne einer numerischen oder individuellen Einheit, im Sinne der Einzelheit nimmt, die nothwendig an der Vielheit ihren ergänzenden Gegensatz hat, dieß geht schon daraus hervor, daß er dem Gedanken Sp.s den äußerlichen Ausdruck gibt: il n'y a qu' une substance dans l'Univers (in der eben citirten Lettre p. 170) ferner daraus, daß er den Satz: Entre les idées que la Logique dirige vers la Verité, les unes sont universelles et les autres

singulières (Theses philos. Th. III.) als den direkten Gegensatz der spinozischen Lehre aufstellt, welcher zu Folge nur eine, d. h. eine einzelne Substanz ist, vor allem aber aus den alle Begriffe übersteigenden Absurditäten, die er in der Lehre Sp.s nachweist. On dit ordinairement: quot capita tot sensus, mais selon Spinoza tous les sentimens de tous les hommes sont dans une seule tête. (Dict. Art. Spinoza. Rem. N. Nro III.) Der Sinn seiner Auffassung und Kritik ist daher dieser: diese unzählig vielen einzelnen Dinge sind nach S. ein einziges einzelnes Ding — ein einzelnes in dem Sinne, in welchem es nach B. und überhaupt nothwendig viele einzelne Dinge gibt. Er faßt daher die substanzielle Einheit, die Einheit des Wesens, welcher zufolge, nach S.s eignem Ausspruch, Gott nur ganz uneigentlich Unus genannt werden kann, gerade so auf, wie wenn einer den Satz: „dem Wesen nach sind die vielen Menschen Eins, oder: das Wesen der Menschen ist ein und dasselbe, die vielen Menschen sind nur Modificationen dieser Einheit“ so auslegen wollte: dem Wesen nach sind die vielen Menschen ein einziger einzelner Mensch, ein Individuum, und daher die Einheit von dem Plural der Menschen im Sinne eines Singulars nähme — also gerade so, wie er auch den Averroes verstanden und critisirt hat, wenn er sagt: Que peut-on dire de plus insensé que de soutenir que deux hommes qui s'entretuent, dirigez chacun par ses actes intellectuels, ont la même ame? Que peut-on imaginer de plus chimérique que de prétendre que deux Philosophes, dont l'un nie, l'autre affirme la même These en même tems, ne sont qu' un seul être à l'égard de l'intellect? (Dict. Averroes. Rem. E.) Aus dieser Auffassung nun ergeben sich ganz natürlich alle die Unsinnigkeiten, die B. dem Sp. aufbürdet, als: Dieu se hait lui-même, il se demande des graces à lui même et se les refuse; il se persecute, il se tue, il se mange, il se calomnie, il s'envoie sur l'échafaut. B. bringt die vielen Dinge nicht aus dem Kopfe, das Viele ist ihm das allein Reale, die Vielheit der Substanzen die einzige Substanz, so zu sagen, seines Geistes, das Etre supreme, der höchste, generellste Begriff, unter dem er alles denkt: er subsumirt daher die Einheit der Substanz, wie die einer partikulären Substanz, unter den Begriff der Vielheit, und nun kann er freilich nicht genug sich über die Tollheit verwundern, daß Alles Eins sein, alles Viele unter ein Eins, das in Wahrheit selbst ein Glied der Vielheit ist, subsumirt werden soll, daß hunderttausend Einer nur ein Einer sein sollen. Sp., sagt er köstlich, gibt eigentlich, à proprement parler, Gott so viel Personen, als es Menschen auf der Erde gibt, autant de personnes qu'il y a de gens sur la Terre. B. läßt die Bedeutung aus den Augen, die bei S. die Substanz hat; er abstrahirt von dem Gegenstande, davon, daß es eine erhabne, unendliche, universale Substanz ist, als deren Modificationen die einzelnen Dinge bezeichnet werden, von den wesentlichen Bestimmungen, welche die Substanz zu einem Wesen sui generis machen und ihr allein, ausschließlich, den generellen Begriff der Substanz, unter welchen der formelle

Logiker jedes Ding nach Belieben subsumiren kann, vindiciren. Aber wer diesen Unterschied, diese gegenständliche Bedeutung wegläßt, der stürzt sich selbst in einen Abgrund schrankenlosen Unsinns: er findet in dem: es ist Alles eins, das Geheimniß der Lehre S. s. B. s Kritik von Sp. ist eine reine Parodie, eine wahre Batrachomyomachie. Uebrigens muß man gleichwohl zur Ehre B. s eingestehen, daß seine Kritik unter allen denen, die vom Standpunkt der Vielheit aus gemacht wurden, die in sich consequenteste, bündigste und pikanteste ist, und daß allerdings Sp. selbst an dieser Auffassung und Kritik B. s Schuld ist, weil er, um mich eines Fichte'schen Ausdrucks und zwar ganz in seinem Sinne zu bedienen, noch im Dogmatismus, dem der Gedanke ein Ding ist, und überhaupt in den Denkformen seiner Zeit befangen war, so sehr er sich auch dem Inhalt derselben nach von ihren Vorstellungen befreit hatte. Nur hierin hat auch das Quatenus, das einige Tadler dem Sp. als ein Ipse fecit, als einen besondern geheimen Kunstgriff seiner Philosophie so hoch angerechnet haben, seinen Grund. Cartesius und die übrigen neuern Philosophen nämlich verwarfen die Accidenzen der Scholastiker, die diesen von der Substanz unterschiedne Entitäten waren und zu allerlei peinlichen Distinctionen und Quästionen Veranlassung gaben, und selbst den spätern freisinnigen Peripatetikern als Wesen ganz eigner Art im Kopfe spukten. So sagt z. B. Ernst Soner (in seinem Commentar zu der Aristotelischen Metaphysik Jenae 1657 lib. VII. c. 1): Decidentes ergo hanc rem dicimus: accidentia esse quodammodo Entia formaliter et intrinseca ratione, quodammodo autem per attributionem substantiae sive denomative ad substantiam, und bestimmt dann ihr Esse als ein Inesse, im Unterschiede von den eigentlichen Substanzen. Die neuern Philosophen dagegen, welche dasselbe auf dem Gebiete der Philosophie thaten, was die Reformatoren auf dem Gebiete der Religion, nämlich die Philosophie von den unzähligen gothischen Schnörkeln und Ueberladungen des Scholasticismus reinigten, auf das Nothwendige und Wesentliche beschränkten und so vereinfachten, die neuern Philosophen, sage ich, setzten, hierin eines Sinnes mit den Nominalisten, an die Stelle der von ihren Substanzen unterschiednen Accidenzen die Kategorie der Relation oder der unselbstständigen Modi. So sagt z. B. Du Hamel in der oben citirten Schrift p. 136: Accidentia voco non qualitates, quae substantiae insideant, sed quosdam substantiae modos ab ea non re, sed cogitatione tantum, atque, ut ajunt, formaliter distinctos. Die Accidenzen sind nichts andres, als Weisen, wie ein Ding ist, nichts andres als die eine und selbe Sache, *inwiefern* sie sich auf uns, auf unsre verschiednen Sinne und Wahrnehmungsvermögen bezieht. Das Quatenus war daher eine *allgemeine Kategorie* der Denker der neuern Zeit, die sich eben so oft in ihrem Geiste repetirte, als in Sp. s Ethik. In ihrem Sinne hieß es: das Licht ist nichts andres als die Materie, inwiefern sie sich auf unser Auge, der Duft nichts andres, als die Materie, inwiefern sie sich auf unser Geruchsorgan bezieht u. s. w. Das Quatenus ist nur der Ausdruck von der Unrea-

lität der Accidenzen. Indem Sp. daher die Begriffe von Substanz und Accidenz in formeller Beziehung eben so verstand, wie die übrigen neuern Philosophen, mußte auch das Quatenus in seiner Philosophie eine besondere Rolle spielen. In der That ist aber auch diese Kategorie keine so üble Kategorie, denn sie beruht auf dem Unterschiede zwischen der Beziehung des Gegenstandes auf sich selbst und zwischen seiner Beziehung auf uns — ein Unterschied, der in Sp. von besonderer Wichtigkeit ist, aber von B., wie von so manchem andern Kritiker, nicht beachtet wurde.

40) Geheimniß war Alles, was nicht im Sinne der Subjektivität, oder, richtiger, der Persönlichkeit begreiflich war — so auch die Liebe, weil sie auf dem Triebe der Gattung beruht und daher, wie dieß eben sowohl aus dem Begriff als der Erfahrung hervorgeht, dem individuellen Selbsterhaltungs- und Glückseligkeitstriebe widerspricht, welcher Trieb allein mit dem höchsten Denkprincip, mit dem Begriffe Gottes als eines persönlichen, nur das persönliche Wohl des Menschen bezweckenden Wesens zusammenhing und stimmte. So sagt z. B. Bayle: encore aujourd'hui ceux qui sont capables d'examen (darunter gehört er selbst) trouvent dans cette passion, soit à l'égard de ses causes, soit à l'égard de ses effets, tant de caracteres d'incomprehensibilité, qu'ils sont obligez d'y reconnoître le doigt de Dieu et un établissement primitif de sa providence particulière. (Aber dadurch wird die Sache an sich selbst nicht begreiflicher). . . . . L'auteur de la Religion du Medecin commence ainsi. . . .: Res plena miraculorum, aenigmatum et mysteriorum verus amor est. (Nouvell· de la Rep. p. 634) Die früher angeführte, von Augustin (meines Wissens) zuerst ausgesprochne, von den scholastischen Theologen gläubig angenommene Meinung, daß, wenn Adam nicht gefallen wäre, die Generationswerkzeuge eben so passive, indifferente, der Willkühr unterworfne Organe wären, wie die Hände und Füße, ist daher keineswegs ein particulärer, zufälliger, bedeutungsloser Einfall, sondern hängt vielmehr aufs innigste mit dem Princip der Christenwelt, dem Princip der Persönlichkeit zusammen, und ist nur der schlagende Beweis und Ausdruck davon, daß im Christenthum der Begriff des Gattungslebens, sowohl im niedern, als höhern Sinne, selbst bis auf die letzte Spur einer auch nur entfernten Ahndung von der Bedeutung des Geschlechtstriebs, verschwunden war. Eben deßwegen war auch der Tod, weil er auf demselben Fundament, wie der Geschlechtstrieb, beruht, den Christen absolut unbegreiflich und unerklärlich: sie mußten daher ihn durch einen rein willkührlichen Akt in die Welt einführen. Die Christen haben wohl auch die eheliche Generation tolerirt, ja sanctionirt, aber nur aus Gründen, in denen nur das Individuum zur Anschauung kommt, überdem aus von außen aufgedrungnen Gründen, im Widerspruch mit ihren theologischen Principien, denen zufolge, namentlich bei den katholischen Christen, die Castitas, die subjectivste, aber eben deßwegen specifisch christliche Tugend, streng genommen, die höchste moralische Tugend, und der Generationsakt, als ein in Folge der Erb-

sünde mit sinnlicher Begierde nothwendig verbundner Akt, eine sündhafte Handlung ist — eine sündhafte natürlich nicht in den Augen der weltklugen, scheinheiligen, sophistischen, aber wohl in den Augen der von äußerlichen Interessen unbestochnen, wahrhaften, allein achtungs- und berücksichtigungswerthen Frömmigkeit. — Bayle führt in seinen Nouvelles Lettres critiques (L. 16 p. 279) einen theologischen Discours eines Arztes gegen die Propagation des Menschengeschlechts an, der zu treffend ist — er mag nun Scherz oder Ernst sein, der Scherz ist ja ohnedem unendlich geistreicher und wahrheitliebender, als ein steifer Ernst — als daß nicht die wesentlichsten Stellen hier einen Platz finden sollten. Quoi de plus monstrüeux que de voir durer depuis si long-temps la propagation du péché? C'est contre tous les lois de la Nature; car les Monstres n'engendrent point, et voilà l'homme pécheur qui est le p.us monstrüeux de tous les Etres, qui ne laisse pas de se multiplier et de couvrir toute la Terre. Puis que nous ne pouvons pas arrêter cette suite funeste de générations monstrüeux, qui déshonorent Dieu et la Nature, du moins devrions nous souhaiter avec S. Paul que tous les hommes lui ressemblassent, et on verroit cesser dans une cinquantaine d'années l'engeance du péché, dont la multiplication ne fait qu' accroître le nombre de Créatures rébelles à leur Souverain. Ne souhaitons-nous pas tous les jours, en récitant la priere Dominicale, que le Regne de Dieu vienne? Ne dit-on pas dans l'Apocalypse, venez, seigneur, venez? Si l'on veut que ces souhaits s'accomplissent, il faut souhaiter que le monde prenne fin, et qu'il vienne de nouveaux Cieux et une nouvelle Terre. La corruption est trop invétérée dans la postérité d'Adam, pour espérer qu'elle s'amende jamais..... Ne nous mettons pas en peine de ce qu'en faisant cesser les générations, nous diminuerions les nombres des Prédestinez, car Dieu ne manquera point de Créatures qui le glorifieront éternellement. N'y a-t'-il pas des millions d'Anges qui le loüent sans fin et sans cesse? Et s'il peut de ces pierres faire naître des enfans à Abraham, il saura bien créer sans nous des Esprits qu'il prédestinera à sa gloire etc.

41) Den Carteſianismus vertheidigte Bayle gegen de la Ville (ein fingirter Name) in seiner Dissertation où on defend contre les Péripatéticiens les raisons par lesquelles quelques Cartésiens ont prouvé que l'essence du corps consiste dans l'étendue. (Oeuv. div. T. IV. p. 109 etc.) Auch in seinen Theses philosophiques (ebendaselbst) — offenbar die Thesen, welche er bei seiner Habilitirung auf der Universität zu Sedan aufstellte, denn in einem Briefe erwähnt er sie mit der Bemerkung, daß der schwierige Begriff der Zeit, welcher eben auch hier vorkommt, unter diesen Thesen sich befand — spricht sich B. als Cartesianer, jedoch nur als bedingten, kritischen Cartesianer aus. Diese Thesen sind deßwegen besonders interessant, weil wir schon hier fast den ganzen Bayle mit allen seinen Tugenden und Fehlern compendiös beisammen haben. Wir haben B. den Mittelsmann zwischen Extremen, gleich in der ersten These, wo er gerade, wie Leib-

nitz, mit dem er überhaupt viel Aehnlichkeit hat, den neuern Philosophen den Vorwurf macht, daß sie von dem Extreme der Ueberschätzung der Dialektik bei den Scholastikern in das andere Extrem der Geringschätzung, ja Verachtung der Logik gefallen seien, daß man überhaupt die Scholastiker nicht so ganz und gar verachten dürfe, daß manches Gute in ihnen enthalten wäre. Wir haben hier B. den Cartesianer, wie schon gesagt, aber auch B. den Nicht-Cartes, den freien Denker, den schwer zu Befriedigenden, den Schwierigkeits-entdecker und erfinder, so in der Behauptung, daß die bisherigen Erklärungen der Bewegung, der Zeit höchst unbefriedigend seien, ja die Zeit wahrhaft unerklärlich sei. Wir haben hier ferner seine Antipathie gegen den Pantheismus. (These III.) Wir haben B., den Vielwisser, ihn, dessen Lieblingsthema die Verschiedenheit und Wandelbarkeit der Meinungen ist. (These X.) Wir haben seinen Scharfsinn von seiner negativen Seite — den Scharfsinn des Zufalls, den Scharfsinn aufs Geradewohl, den sich selbst überlassenen Scharfsinn, der, weil er keine substanzielle Idee zum Princip und Kriterium hat, selbst ins Gegenstandlose, ja Ungereimte zu fallen risquirt (so Th. IX. N. 2.) — aber auch den Scharfsinn von seiner positiven Seite, den Scharfsinn der Gründlichkeit und Nothwendigkeit, der bemerkt und unterscheidet, was man bemerken und unterscheiden muß, den Scharfsinn des wahren Denkers — so, wenn er sagt, zwar in Uebereinstimmung mit Cartesius, aber doch viel gründlicher und trefflicher den Gedanken entwickelnd: une chose pensante doit être une. (Das ist Cartesisch, das Folgende **sein**.) En effet si elle étoit composée de plusieurs substances, comme notre corps est composé de plusieurs membres, elle ne pourroit jamais voir **un objet entier**, et l'une de ses parties verroit une partie de l'objet, tandis qu' une autre de ses parties verroit une autre partie de ce même objet, tellement qu'il n'y auroit rien dans la chose pensante, qui pût dire avec vérité: **je vois toute cette pierre**. (p. 142, wo das Nächstfolgende eben so richtig gedacht ist.) Aber wie B die Cartes. Philosophie der scholastischen Schulphilosophie gegenüber vertheidigt, so kritisirt er auch hinwiederum dieselbe, den steif dogmatischen Cartesianern gegenüber. So macht er z. B schon in seinen Objectiones in lib. Poireti, unter andern kritischen Bemerkungen, gegen den cartes. Beweis vom Dasein Gottes aus der Idee, welcher sich darauf stützte, daß die Idee eines vollkommnen Wesens nicht aus einem unvollkommnen entspringen könne und folglich dieses vollkommne Wesen selbst zum Urheber haben müsse, folgenden Einwand. (p. 151) „Es ist leicht begreiflich, daß ein des Denkens fähiges Wesen sich aus eigner Kraft, unabhängig von einer äußern Ursache, ein vollkommneres Wesen, als es selbst ist, vorstellen kann. Wenn z. B. dieses Wesen sich erinnert, daß es sechs Jahre lang frei von allen Schmerzen war, hernach aber zwei Monate lang krank darnieder lag, so wird es ohne alle Offenbarung und von Außen eingegebne Ideen begreifen, daß es glücklicher gewesen wäre, wenn es auch diese Monate hindurch keinen Schmerz gehabt hätte, da es von selbst einleuchtet,

daß ein schmerzloses Wesen seliger ist, als ein leidendes. Das Nächste ist, daß ein Wesen, welches so denkt und urtheilt, von Schmerzen frei zu sein wünscht, und folglich hat es die Idee eines von Schmerzen freien Wesens. Entweder muß man der vernünftigen Seele die Kraft der Vernunft absprechen oder ihr die Kraft einräumen, den kranken mit dem gesunden Zustand vergleichen, und dadurch sich das Ideal eines glücklichern Wesens bilden zu können. Was aber von den Krankheiten gilt, dasselbe gilt von allen übrigen Zuständen der Seele, wie Furcht, Zweifel u. s. w." Auch seine Nouvelles de la Rep. des Lett. und sein Dictionnaire enthalten, besonders letzteres, häufig kritische Ausfälle gegen den Cartesianismus, in welchen er hie und da seine Zweifelsucht so weit treibt, daß er alle Principien der Gewißheit aufzuheben scheint. Aber gleichwohl dürfen wir solchen skeptischen Aeußerungen keine kanonische Bedeutung geben, und dabei, abgesehen von der besondern Beschaffenheit eines Journals und kritisch historischen Wörterbuchs, nicht übersehen, daß die Zweifel Bayles gewiß oft nur gemachte, absichtliche Zweifel sind, um dadurch die dogmatischen Köpfe zu alarmiren, vielleicht selbst zu neuen gründlicheren Untersuchungen aufzufordern. Gewiß ist dem Bayle wenigstens die Unvereinbarkeit des Begriffes des Denkens mit dem Begriffe der Materie; aber dieser Begriff ist ein Grundbegriff der Cart. Philosophie. So sagt er (Lettre 239 vom Jahre 1699) in Beziehung auf Locke, welcher annahm, daß Gott gewissen Körpern die Kraft zu denken geben könnte: Là-dessus, je suis tout-à-fait du sentiment de son adversaire. Je ne crois pas qu'il soit possible qu' aucun Corps et moins un assemblage de divers Corps, qu' un Atôme d'Epicure soit susceptible de la pensée. Auch in seinen Vorlesungen namentlich über die Physik, folgt B. der Cartesischen Philosophie; freilich haben diese, wie seine übrigen Vorlesungen, nur die Bedeutung historischer Referate. Wenn man daher B. den Vorwurf gemacht hat, daß er nichts von der Physik gewußt, so gilt dieß nur von der Newton'schen, obwohl er in dem eben citirten Briefe Newton's Annahme eines Vacuum erwähnt, aber nach einem frühern Briefe, vom Jahr 1697 (L. 194) zu urtheilen, kannte er ihn, wenigstens damals, nur aus dem, was Andere ihm berichteten. Indeß hatte B. auch keinen besondern Sinn, weder für die Mathematik, noch für die Natur. Die Mathematik hat es für ihn nur mit unreellen Abstraktionen zu thun und dient ihm nur zum Beweise des Unterschieds oder vielmehr Widerspruchs zwischen dem Ding im Gedanken und dem Ding in der Wirklichkeit. (S. z. B. Lettre 319, Physica p. 296. T. IV. Oeuv. div. Dict. Art. Zenon (Philos. Epicur.) Rem. D.)

42) Schließlich in Betreff B.s noch einige Bemerkungen. Obgleich B., weil er eben durchaus, bisweilen vielleicht selbst nur aus Caprice und Idiosynkrasie, im Dunkel der Anonymität bleiben will, zu allerlei formellen Unwahrheiten und eiteln Finten seine Zuflucht nimmt, und sich z. B. in der Angabe der Veranlassung seiner Pensées diverses, wie er sie in einem Briefe an Minutoli (Lettre 56) und wie er sie

in der Vorrede zur dritten Ausgabe erzählt, selbst eines Widerspruchs schuldig macht — ein Widerspruch der übrigens schon dadurch entschuldigt wird, daß der Brief von 1683, die Vorrede von 1699 ist, jedenfalls aber ein moralisch völlig gleichgültiger ist, weil durchaus kein unsittliches Motiv dieses Widerspruchs angenommen werden kann: — so darf man doch keineswegs deßwegen B. die Tugend der Wahrheitsliebe absprechen — am wenigsten in Bezug auf seine hartnäckige Behauptung, daß er nicht der Verfasser des seiner Zeit unter den Reformirten so verrufenen Avis aux Refugiez sei, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ganz gewiß B. wirklich nicht der Verfasser dieser Schrift ist. Das einzige bedenkliche Zeugniß für B.s Autorschaft ist die Aussage des Correktors, daß die Schrift von B.s Hand, die er recht gut gekannt habe, geschrieben gewesen sei. Aber der Schreiber ist bekanntlich noch nicht der Autor. Wenn anders daher diese Aussage Glauben und Berücksichtigung verdient, so muß man, da eben so viele oder noch mehrere und weit wichtigere Gründe gegen B.s Autorschaft sprechen, als dafür, mit Basnage annehmen, daß B. die Schrift von irgend einem Freunde erhalten, selbst abgeschrieben und zum Drucke befördert habe, und zwar in keiner andern, als einer der Sache der Reformirten wohlwollenden Absicht, nämlich in dieser, sie zur förmlichen Desavouirung der Grundsätze, welcher sie in dieser Schrift beschuldigt wurden, herauszufordern. (S. übrigens hierüber den Brief von B., welchen Des-Maizeaux: Vie de Mr. B. p. 52. mittheilt, und das, was Des-Maizeaux selbst später hierüber sagt.) Falsch ist es überhaupt, wenn man B.s Charakter durch seinen Hang zur Pseudo- und Anonymität verdächtigen will, indem man die theoretische Bedeutung des verhängnißvollen Widerspruchs zwischen Glaube und Vernunft, in dem sich B. befindet, unberücksichtigt läßt. B. unterscheidet überall strenge den Schriftsteller von dem Menschen, so auch sich, als Mensch, von sich, als Schriftsteller. Wenn B. nicht umhin kann, wenn ihn sein Geist, sein innerer Beruf — je prétens avoir une vocation legitime pour m'opposer aux progrès des superstitions, des visions et de la credulité populaire. Cab. chimér. p. 681 — dazu nöthigt, mit herrschenden Vorurtheilen seiner Zeit zu brechen, so will er wenigstens als Mensch mit seinen Zeitgenossen sich nicht entzweien: er schont und achtet die Personen, deren Dogmen und Vorstellungen er bekämpft: er will ihnen also auch nicht mit seinem Namen, nicht persönlich gegenübertreten, sondern nur, wie ein unsichtbarer, unbekannter Geist, die für sich selbst schon genug empfindlichen Lehren der Vernunft und Wahrheit einschärfen. Wir haben hier denselben Widerspruch zwischen Geist und Persönlichkeit, der uns früher auf dem Gebiete des Theoretischen begegnete, zu erkennen. B.s Person, B.s Wille ist der Glaube, B.s Geist, B.s natürliches Bedürfniß der Unglaube; der Glaube sein Kanon, sein Taufnahme, die Vernunft sein apokryphisches und anonymisches Princip. B. gesteht nicht ein, daß Er Autor ist, um dadurch den Widerspruch, in dem sein paradoxer Geist mit ihm selbst und seinen Zeitgenossen steht, auszugleichen. Der Unglaube ist

in ihm noch nicht unmittelbare, persönliche Wahrheit geworden. Allerdings liegen also B.s Anonymität Rücksichten auch mit zu Grunde, aber Rücksichten, die selbst Berücksichtigung verdienen. B. ist überhaupt von Charakter nichts weniger als eine verneinende, sondern schonende, anerkennende, wie Leibnitz, mehr zum Lobe, als zum Tadel geneigte Natur, wie er selbst an einer Stelle (Republ. des Lett. p. 714) von sich bemerkt und unter anderm eben dieses sein Journal auch beweist. Falsch wäre es offenbar, wenn man seiner Namensverheimlichung, die er so weit trieb, daß er selbst seinem Dictionnaire durchaus nicht seinen Namen vorsetzen wollte und nur durch die Rücksicht auf seinen Buchhändler endlich von diesem Vorsatz abgebracht wurde, die Motive kleinlicher Eitelkeit unterlegen wollte. Dieses Motiv könnte höchstens nur bei seinen ersten Produktionen angenommen werden, so wenn er dem Minutoli seine satyrische Harangue nebst einer Kritik derselben überschickt, mit der Bitte: Vous m'obligerez de m'apprendre votre Sentiment sur ces Pièces-là, car un de mes Amis de Paris qui connoît l'auteur de la seconde Pièce et qui peut-être, par prévention pour son Ami, penche à croire que la Harangue ne vaut rien, m'a engagé à lui promettre que je lui écrirois mon Sentiment sur l'une et l'autre etc. (L. 36.) Aber schon wenn er denselben Freund ersucht, seine Meinung zu sagen über die Pensées diverses, im Falle das Buch ihm zu Gesicht kommen sollte, mit dem Zusatz: il a fait du bruit en ce Païs à cause de quelques Paradoxes dont il traite (L. 50): so hat er offenbar hiebei kein anderes Interesse als das, ein freies, unparteiisches Urtheil zu erfahren. B. wußte übrigens selbst nur zu gut, was er und was er nicht von seinen Schriften zu halten habe, (s. z. B. seine Urtheile über seine Réponse aux Quest. Lettre 298. 311.) bekümmerte sich zu wenig um Lob und Tadel, wenn ihm gleich die objektive Beschaffenheit seiner Schriften nichts weniger als gleichgültig war, hatte einen viel zu ungebundnen, flotten Sinn, d. h. war zu wenig auf sich selbst und seine Meinungen versessen, war schon als Skeptiker zu sehr praktischer Spinozist, als daß wir die Motive kleinlichen Ehrgeitzes bei ihm annehmen könnten und dürften. Falsch wäre es daher auch, wenn wir hinter seiner Anonymität gemeine Furcht und Feigheit suchen wollten. B. hat Wenig oder gar Nichts zu verlieren: wer aber mit leeren Taschen seine Straße dahin zieht, der fürchtet keinen Räuber. Cantabit vacuus coram latrone viator.

Verzeichniß

der sinnentstellenden Druckfehler:

Seite	28	Zeile	11	von unten	statt	Rob. Bayle lies Rob. Boyle
"	67	"	4	"	"	ehoisir l. choisir
"	68	"	14	von oben	"	1668 l. 1686
"	86	"	17	"	"	Neun l. Sieben
"	100	"	19	"	"	convertentur l. converterentur
"	116	"	6	von unten	"	Zweifels l. Zweifelns
"	124	"	2	von oben	"	gefunden l. gesunken
"	134	,.	13	von unten	"	semblent l. sont
"	139	"	1	"	"	affirmes l. affirmer st. vier l. nier
"	141	"	13	"	"	avo rd l. avoir
"	142	"	2	"	"	croïz l. croïez
"	145	"	6	von oben	"	obscure l. obscurc-
"	146	"	17	von unten		l. Oceanum vor: „Qu'on"
"	202	"	21	"		l. Seneca vor: „Ep. 97"

J. Schweinsteige
Buchbinderei

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Feuerbach, Ludwig,

Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten

Leipzig 1844

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- Phil 1026
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11273037-6